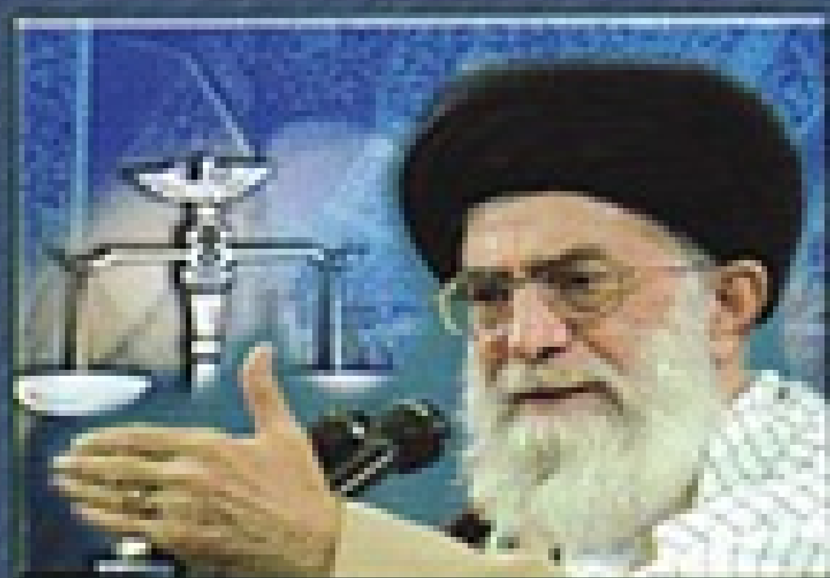
المهادنة



الإمام الخامنئي

دار المحجة البيضاء
مداد

بسم الله الرحمن الرحيم

المهادنهٔ

کاتب:

سید علی خامنه ای

نشرت فی الطباعهٔ:

موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

المهادنة

اشارة

نام کتاب: المهادنة

موضوع: فقه استدلالی

نویسنده: خامنه‌ای، سید علی بن جواد حسینی

تاریخ وفات مؤلف: ه ق

زبان: عربی

قطع: وزیری

تعداد جلد: ۱

ناشر: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام

تاریخ نشر: ۱۴۱۸ ه ق

نوبت چاپ: اول

مکان چاپ: قم- ایران

ملاحظات: مجله فقه اهل بیت علیهم السلام(فارسی) شماره ۱۲- ۱۱

المقدمة

تعد هذه الدراسة قسما من سلسلة بحوث فی فقه الدولة الإسلامیة لسماحة ولی أمر المسلمین (دام ظله).

و قد عالج سماحته موضوع (المهادنة) ضمن عدة محاور تدور حول بیان حقیقة الهدنة و شرائطها و أحکامها ثم تطرق فی نهایة المطاف إلی بعض الفروع.

و یمتاز هذا البحث ناهیک عما توفر علیه من دقة و عمق بأصالة منهجیته إذ یلمس القارئ فی مطاوی البحث العنایة التامة بالقرآن الکریم و اعتماده أساسا فی کل أو جل استدلالاته.

[فی بیان حقیقة الهدنة]

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد للّه رب العالمین و الصلاة و السلام علی سیدنا محمد المصطفی و آله أئمة الهدی.

إن مما ینتهی به الجهاد و القتال، المهادنة و الهدنة.

و هی فی الأصل: السکون، و یستعمل فی الصلح و الموادعة بین المتحاربین، إلا أنه فی اصطلاح الفقه الإسلامی یستعمل فی الصلح المؤقت بین المسلمین و طائفة من الکفار الحربیین و لذا یطلق علیها الموادعة

المهادنة، ص: ۸

و المعاهدة الظاهرتان فی عدم الدوام.

قال الشیخ فی المبسوط: «الهدنة و المعاهدة واحدة، و هو وضع القتال و ترک الحرب إلی مدة». «۱»

و قال العلامة (رحمه اللّه) فی التذکرة: «المهادنة و الموادعة و المعاهدة ألفاظ مترادفة معناها وضع القتال و ترک الحرب مدة». «۲»

و مثله فی المنتهی، و قریب منه فی التحریر و القواعد.

فانقطاع المدة و عدم الدوام قد أخذ فی معنی الهدنة و تعریفها.

و قد جعلوا ذلک أحد وجوه الفرق بینها و بین عقد الجزیة، کما ذکروا له وجوها آخر راجع التفصیل فی القواعد للعلامة (رحمه اللّه)، و بعض آخر من کتبه و کتب غیره و إن کـان التحقیق أن ما ذکروه من الفارق لیس هو الفارق الأصـلی بین ماهیتیهما، بل إنما هی من قبیل العوارض و العلامات.

و الفرق بینهمـا جوهریـا هو أن الطرف المقابـل فی عقـد الجزیـة هو العـدو المغلوب الـذی قـد ظهر المسـلمون علیه، و فتحت أرضه و أسـقطت دولته و الحال یجعل علیه شـیء عوض الضـرائب الموضوعـة علی المسـلمین، فهو من جملة مواطنی الدولة الإسـلامیة و لکن علی غیر دینهم.

و أمـا الطرف المقابـل فی المهادنـة فهو العـدو المسـتقر علی أرضه و البـاقی علی دولته و نظامه المـدنی و ربما یکون قویا و غالبا علی أمره، بل أقوی أحیانا من المسلمین.

ففی صـدر الإسـلام کـانت الجزیـة علی أهـل الکتـاب القاطنین فی الشام بعـد ما فتحت و صارت من أراضـی الإسـلام، و لکن الهـدنة انعقدت مع قریش مکة و لم یفتحها المسلمون بعد.

و الحاصل: أن عقد الهدنة ینعقد مع الدولة المحاربة بما یتبعها من شعبها، و عقد الجزیة ینعقد مع أناس من أتباع دولة الإسلام.

هذا هو الفارق الجذری، و أما غیره من الفوارق فهی فروق فی المظاهر و الأحکام.

[فی بیان أمور تتعلق بالهدنة]

اشارة

ثم إننا نواصل البحث فی هذا الباب ضمن أمور:

---

(۱) المبسوط ۲: ۵۰.

(۲) التذکرة ۱: ۴۴۷.

المهادنة، ص: ۹

الأمر الأول فی حکمها:

و هی جائزة فی الجملة بإجماع المسلمین.

و مرادنا من الجواز: الجواز بالمعنی الأعم، أی الذی یشمل الواجب و المکروه، فی مقابل عدم الجواز بمعنی الحرمة.

و نرید بقولنا «فی الجملة»: أن الجواز مشروط بشروط، و ما لم تتوفر الشروط تکون المهادنة محرمة، و سوف نذکرها بتفاصیلها.

و الـدلیل علی ذلـک مضافـا إلی کونه متسالمـا علیه بین المسـلمین آیـات من الـذکر الحکیم منهـا قوله تعـالی (إِلَّا الَّذِینَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکِینَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوکُمْ شَیْئاً) «۳»، و قوله تعالی (إِلَّا الَّذِینَ عَاهَـدْتُمْ عِنْـدَ الْمَسْـجِدِ الْحَرَامِ) «۴»، و منها قوله تعالی (الَّذِینَ عَاهَـدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ یَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ) «۵» فهذه الآیات بدلالتها اللفظیة تدل علی جواز عقد المعاهدة مع الکفار و تقرر ما صدر عن المسلمین من المعاهـدة معهم، و المعاهـدة و إن کانت غیر مختصة بما تقع منها راجعة إلی شأن الهدنة و ترک القتال، إلا أن هذه هی القدر المتیقن منها.

و منها قوله تعالی (وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها) «۶» فهو یدل علی جواز الجنوح للسلم حینما یجنح لها العدو، و هذه الآیة و إن کان مفادها أضیق دائرة من المدعی فی الباب، حیث إن الجواز فیها مشروط بمبادرة العدو إلی الصلح، مع أن المدعی فیما نحن فیه هو الأعم، إلا أن دلالتها علی الجواز فی الجملة مما لا یقبل الإنکار.

و المناقشة فی دلالتها بأن: المراد من السلم هو ترک القتال فعلا، دون قرار و مواضعة بین الطرفین، موهونة جدا إذ الظاهر من الأمر بالجنوح إلی السلم خصوصا مع الاقتران بما سبقه من الشرط أی جنوح العدو لها و ما لحقه من الأمر بالتوکل علی اللّه، أنه أمر بعمل إیجابی یحتاج إلی عزم و حزم و توکل، لا- أنه أمر بعمل یتفق کثیرا فی الحروب بغیر تمهید و عزم مسبق، بل ما من حرب دامیة مستمرة فی برهة من الزمن إلا

---

(۳) التوبة: ۴.

(۴) التوبة: ۷.

(۵) الأنفال: ۵۶.

(۶) الأنفال: ۶۱.

المهادنة، ص: ۱۰

و یتخلل فی ضمنها وقف الحرب مرات بغیر قرار و عقد و اتفاق، و ورود الأمر بالجنوح إلی مثل ذلک مقترنا بمثل هذا التمهید و ذاک التعقیب، شیء لا ینبغی نسبته إلی الذکر الحکیم.

و یدل علیه أیضا ما فی نهج البلاغة فی عهده (علیه السلام) إلی مالک الأشتر من قوله (علیه السلام)

«و لا تدفعن صلحا دعاک إلیه عدوک و للّه فیه رضی، فإن فی الصلح دعة لجنودک»

«۷»، و قد رواه فی المستدرک عن تحف العقول، کما روی قریبا منه فی الألفاظ و المعانی عن دعائم الإسلام عن علی (علیه السلام) عن النبی (صلی الله علیه و آله) «۸».

کما یدل علیه ما نقل من السیرة النبویة القطعیة من معاهداته (صلی الله علیه و آله) مع الکفار من مشرکیهم و یهودهم و نصاراهم.

و کلها راجعة إما بالمطابقة و إما بالملازمة إلی ترک القتال و استقرار الهدوء و الصلح المؤقت.

فالأمر بحسب الدلیل واضح کمال الوضوح، بحیث یبدو أن ما فعله أصحابنا من إرساله إرسال المسلمات، و عدم التصدی کثیرا للاستدلال علیه، أمر صحیح حقا.

ثم إن العلامة (رحمه اللّه) و بتبعه البعض من متأخری المتأخرین استدل لذلک بحرمة إلقاء النفس فی التهلکة فی جنب أدلة وجوب الجهاد، زاعما أن نتیجة تقابل الدلیلین هو التخییر و الجواز، و فیه من وضوح الإشکال ما یغنینا عن الإیراد علیه.

الأمر الثانی: اشتراطها بوجود المصلحة:

یشترط فی جواز الهدنة أن یکون فیها مصلحة فی الجملة.

و الظاهر وضوح حکم العقل بأن هذا مقتضی الحکمة، کما أنه المستشعر من المناسبة بین الحکم و الموضوع.

فبعد ما وردت عمومات کثیرة فی الأمر بالجهاد و الحث علی مقاتلة الکفار مع ما فی لسان بعضها من التهدید و التوعید علی ترکه «۹»، ثم ورد فی آیة أو آیات الأمر بالصلح، ففی مثل هذا الظرف لا معنی

---

(۷) نهج البلاغة: ۴۴۲، کتاب رقم ۵۳، الدکتور صبحی الصالح.

(۸) راجع المستدرک ۱۱: ۴۳ و ۴۴، ب ۱۸، ح ۱ و ۲.

(۹) کقوله تعالی وَ مَا لَکُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللّهِ. الآیـة- النساء: ۷۵، و قوله تعالی وَ یَسْتَأْذِنُ فَرِیقٌ مِنْهُمُ النَّبِیَّ یَقُولُونَ إِنَّ بُیُوتَنَا عَوْرَةٌ. الآیة- الأحزاب: ۱۳، و کآیات الفرار و أمثالها الکثیر فی الکتاب العزیز.

المهادنة، ص: ۱۱

للقول بأن الصلح و السلم أمر جائز فی کل زمان و لو مع عدم الحاجة إلیه و فقد مصلحة فیه، فضلا عن صورة وجود مصلحة فی ترکه إذ لازم ذلک لغویـة ذاک الحث و التوکید و التهدید و التوعید، و تکون النتیجة هی أن تلک الأوامر الأکیدة بالجهاد فی آیات الذکر الحکیم لا تحمل حکما إلزامیا، بل إنما هی مسوقـة لبیان جواز قتال العـدو، و کونه أمرا راجحا غیر ممنوع عنه! و هـذا خلاف مقتضـی الحکمة فی کلام الباری الحکیم عز اسـمه، فتلک الآیات و هکذا المناسـبات العرفیة بین الحکم و الموضوع بنفسـهما کافیة لإثبات أن الإقدام علی السلم مع العدو المحارب لیس أمرا جائزا و مباحا فی أی وقت و علی أی حال، بل جوازه متوقف علی وجود ما یکفی فی تبریر الإقدام علیه من الشرائط و الأحوال التی یعبر عنها بالمصلحة.

هـذا مضافا إلی ما یـدل بظاهره علی المنع من السـلم و المـداراة و التودد مع الأعـداء المحاربین، کقوله تعالی (فَلَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَی السَّلْمِ) «۱۰»، و قـوله تعـالی (إِنَّمَا یَنْهَاکُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِینَ قَاتَلُوکُمْ فِی الـدِّینِ وَ أَخْرَجُوکُمْ مِنْ دِیَارِکُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَی إِخْرَاجِکُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ) «۱۱»، و قوله تعالی (لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّی وَ عَدُوَّکُمْ أَوْلِیَاءَ تُلْقُونَ إِلَیْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ) «۱۲»، و غیرها من الآیات الکثیرة فی هذا الباب.

فحاصل الأدلة بمجموعها: أن وجود المصلحة فی قبول الصلح أو اقتراحه علی العدو شرط شرعا فی جواز ذلک.

ثم إن المصـلحة فی هذا الباب لا تنحصـر فیما ذکره الفقهاء (رحمهم اللّه) من ضـعف المسلمین و قلتهم عن المقاومة، أو رجاء دخول الکفار فی الإسلام، أو الحصول علی المال الذی یبذلونه للمسلمین.

فهناک مصالح أخری تناسب ظروف العالم فی کل عصر، منها تحسین سمعة النظام الإسلامی کنظام یقترح الصلح علی مناوئیه، و منها تخویف عـدو آخر طـامع فی بلاـد المسـلمین من جهـة کونهم مشـغولین بـالحرب، فإذا رأی ذاک العـدو أن الإمام بصـدد الصـلح مع مقاتلیه، فإنه یخاف و یقطع طمعه، و منها غیر ذلک مما یعرفه الذی بیده

---

(۱۰) محمد: ۳۵

(۱۱) الممتحنة: ۹

(۱۲) الممتحنة: ۱

المهادنة، ص: ۱۲

أمر تشخیص المصلحة فی کل زمان و مکان.

ثم لاـ یخفی أن المصالـح تختلف أهمیـة، کمـا أن مصادیق الجهاد تختلف کـذلک، و من المعلوم عـدم إمکان التحدیـد بالنسـبة إلی مراتب الأهمیة، سواء فی المصالح أو فی عملیات الجهاد فی سبیل اللّه.

و إنما الأمر فی ذلک أی فی تشـخیص أهمیـة المصـلحة الداعیة إلی الهدنة فی کل مورد، أو أهمیة عملیة الجهاد المفروض فی ذلک المورد، و کذا مراتب الأهمیة کلها بید من إلیه أمر الجهاد.

و بنـاء علی ذلک أی علی فرض وجود مراتب للمصـلحة و أن المناط فی اللجوء إلی المهادنـة فی کل مرحلـة هو کون المصـلحة فیها أهم من العملیـة الجهادیـة التی هی موضوع تلک المرحلـة فلا مناص من الالتزام بوجوب الهدنـة أحیانا کما صـرح بـذلک العلامة فی القواعـد و ارتضـاه فی الجواهر لأن مراتب الرجحان تابعـة لمراتب الأهمیـة، فربما وصـلت أهمیـة الصـلح و الهـدوء مرتبـة یحکم معها بوجوبه و عدم جواز التخلف عنه.

إلا أن ظاهر بعض و صريح آخر عدم وجوب الهدنة بحال.

قال العلامة فی المنتهی و التذكرة: «و الهدنة ليست واجبة علی كل تقدير، سواء كان بالمسلمين قوة أو ضعف، لكنها جائزة». «۱۳»

و قال المحقق فی الشرائع: «و هی جائزة إذا تضمنت مصلحة للمسلمين. إلی آخر كلامه» و ظاهره عدم وجوبها فی حال من الأحوال، اللهم إلا أن يكون مراده الجواز بالمعنی الأعم الشامل للوجوب.

و كيف كان فالمستفاد من كلام العلامة (رحمه اللّه) فی وجه عدم وجوبها بحال، هو أن دليل الهدنة و هو قوله تعالی (وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا) «۱۴»، و كذا قوله تعالی (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَی التَّهْلُكَةِ) «۱۵» يحمل علی الجواز دون الوجوب، بقرينة ما دل علی الأمر بالقتال حتی يلقی اللّه شهيدا، كقوله تعالی:

(۱۳) المنتهی ۲: ۹۷۴، التذكرة ۱: ۴۴۷

(۱۴) الأنفال: ۶۱

(۱۵) البقرة: ۱۹۵.

(يُقَاتِلُونَ فِی سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ) «۱۶»، و كفعل مولانا الحسين (عليه السلام) و النفر الذين وجههم رسول اللّه (صلی الله عليه و آله) إلی هذيل، فقاتلوا حتی قتلوا، و لم يفلت منهم أحد إلا حبيب فإنه أسر. فالمكلف بمقتضی الدليلين القرآنيين مخير بين الصلح و القتال، و قد وقع كلا الخيارين من النبی (صلی الله عليه و آله) و الأئمة (عليهم السلام).

فمن الأول: ما وقع من النبی (صلی الله عليه و آله) و الحسن (عليه السلام)، و من الثانی: ما وقع من الحسين (عليه السلام). إلی آخر ما ذكره العلامة (رحمه اللّه) و ارتضاه صاحب الجواهر عند تقرير كلامه، فراجع.

و أورد علی هذا الاستدلال المحقق الكركی فی جامع المقاصد «۱۷» بأن الأمر بالقتال، مقيد بمقتضی (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَی التَّهْلُكَةِ)، انتهی محل الحاجة من كلامه.

و لازمه وجوب الكف عن القتال إذا فرض كونه إلقاء فی التهلكة، و هذا يعنی وجوب الصلح و الهدنة.

و لا يخفی أن الأخذ بهذا التقييد لازمه حرمة القتال فی كل مورد يوجب التهلكة، فيشمل ما لو استلزم تهلكة فرد أو أفراد، فيحرم القتال حينئذ عليهم أو عليه، و إن كان واجبا علی غيرهم من المسلمين المقاتلين، و بناء عليه فلا يختص حكم وجوب التفصی عن الهلكة بما إذا انطبق ذلك علی الصلح، بل يشمل أيضا الفرار و كل ذريعة أخری إلی النجاة من الهلكة، فلا بد أن يكون الفرار أيضا واجبا فی هذه الصورة كالصلح! و فی هذا الكلام ما لا يخفی من الغرابة! و الظاهر أنه لدفع هذا الاستلزام علق صاحب الجواهر (رحمه اللّه) علی كلام المحقق المذكور بأن الخروج عن أدلة حرمة إلقاء النفس فی الهلكة يقتصر فيه علی القدر المتيقن كالفرار و نحوه.

أقول: نتساءل: ما الوجه فی الخروج عن أدلة حرمة إلقاء النفس فی الهلكة بأدلة حرمة الفرار؟ و أی قرينة علی تقدم أدلة حرمة الفرار عليها؟ فلو التزمنا بحكومة أدلة التهلكة علی أدلة الجهاد فلم لا نلتزم بحكومتها أيضا علی أدلة حرمة الفرار؟ و هل أدلة حرمة الفرار أقوی دلالة و أكثر تعدادا و أوضح مفادا من أدلة الجهاد؟ كلا. فإن التزم أحد بتقدم أدلة التهلكة علی أدلة الجهاد مع ما لها من

(۱۶) التوبة: ۱۱۱.

(۱۷) جامع المقاصد ۳: ۴۶۷.

الكثرة، و قوة الدلالة و التأكيد، و التوعيد علی تركه، و قال إنها تقيد بتلك الأدلة كما صنعه الكركی (رحمه اللّه) فليلتزم بمثله بالنسبة

إلى أدلة الفرار أيضا، كما يستفاد ذلك من ظاهر كلامه (رحمه اللّه)، فلا وجه لما استدركه صاحب الجواهر (رحمه اللّه).

و الحق أن الأمر بالعكس، بمعنى أن أدلة وجوب حفظ النفس و حرمة إلقاء النفس فى الهلكة هى التى تقيد بأدلة الجهاد و ذلك لوضوح أن خروج ما يوجب إلقاء النفس فى الهلكة من مصاديق الجهاد الواجب، يوجب تخصيص الأكثر، بل خروج تلك الفريضة الإلهية عن وضعها و مكانها بالكلية.

و الحق فى الإجابة عن كلام العلامة (رحمه اللّه)، أما بالنسبة إلى دليل حرمة إلقاء النفس فى التهلكة فبما قلناه آنفا، و أما بالنسبة إلى دليل الصلح فبأن سياق أدلة الحكمين أعنى الجهاد و الصلح و هكذا مناسبة الحكم و الموضوع فى الموردين، تحكم بكون الصلح استثناء لدليل الجهاد، مقيدا بما إذا كان فيه المصلحة، فإن بلغت المصلحة إلى حد الإلزام قدم على الجهاد، و إلا يعمل بمقتضى ما تقتضيه المصلحة، و اللّه العالم.

و أما ما ذكره من فعل الإمام الحسين (عليه السلام) فمضافا إلى أنه من الجهاد الدفاعى على وجه، فتأمل فإنه قضية فى واقعة، و هو من السنة الفعلية التى ليس لها لسان الإطلاق و التقييد، و لذا لا يمكن الأخذ بإطلاق الحكم المستفاد منها، و هكذا القول فى تقرير النبى (صلى الله عليه و آله) لجهاد النفر الذين وجههم إلى هذيل، كما هو واضح.

الأمر الثالث: فى اشتراط المدة:

لا خلاف ظاهرا فى اشتراط المدة فى عقد الهدنة، و يعلم ذلك من أخذهم قيد الزمان فى تعريف الهدنة، كما فى المبسوط و الشرائع و المنتهى و التذكرة و القواعد و غيرها، و من دعوى الإجماع على اعتبار مدة خاصة، كما فى المنتهى و غيره بالنسبة إلى عدم الجواز لأكثر من سنة، و يستفاد ذلك أيضا

المهادنة، ص: ۱۵

من عدم ذكرهم فى مقام الاستدلال على اعتبار المدة، سوى أن عدم ذكرها يقتضى التأبيد، و التأبيد باطل، فيشبه إرسال المسلم، و الاتكال على وضوح الأمر.

و هو كذلك إذ الإطلاق فى عقد الهدنة و عدم ذكر المدة يقتضى وجوب الوفاء به ما لم يظهر نقض من العدو، سواء فى مدة حياة من تصدى للعقد أو بعده، و هذا خلاف المصلحة قطعا، إذ لازمه تعطيل الجهاد، و من المعلوم ضرورة من ضروريات الدين عدم رضا الشارع به، مضافا إلى الاستبعاد القريب من الاستحالة أن تبقى الظروف دائما على غرار واحد، فالعقد المقتضى للتأبيد خلاف المصلحة قطعا، و منه يعلم بطلان العقد المصرح فيه بدوام الهدنة بطريق أولى.

ثم إن اشتراط صحة الهدنة بالتوقيت، لا يعنى استلزام ذلك لحكم تكليفى فى البين، أى حرمة عقد الهدنة بدون الوقت أو حتى مع التصريح بالتأبيد.

و على هذا فلو فرض قيام مصلحة عظيمة فى إلغاء المدة فى الهدنة، كما إذا فرض أن العدو لا يقبل تقييد الهدنة بمدة و لا يقبلها إلا مطلقة أو مؤبدة، و فرض أن فى استمرار الحرب ضررا عظيما على الإسلام و المسلمين، فلا مضايقة على الإمام حينئذ أن يعقد الهدنة بغير ذكر المدة، و لا يكون ذلك حراما عليه، و إن كانت الهدنة فى الواقع فاسدة غير منعقدة، فيستفيد المسلمون من متاركة الحرب ما يحتاجون إليه، و يكون الإمام بالخيار فى أمر الحرب متى شاء.

و الحاصل: أن اشتراط الهدنة بالمدة مما لا كلام فيه.

إنما الكلام فى مقدار المدة و أنه هل يوجد له حد للأقل و للأكثر؟ فقد ذكروا فى ذلك تحديدا فى طرفى القلة و الكثرة، و لا بد من التعرض لذلك و الفحص عن دليله حتى يتضح الحال.

المهادنة، ص: ۱۶

۱- ذكروا لطرف القلة أعنى القدر المتيقن من جواز الهدنة فى زمان، فيما كان فى المسلمين قوة مدة أربعة أشهر، فتجوز الهدنة لأربعة أشهر فما دون، و ادعى عليه الإجماع فى غير واحد من كتب الأصحاب، و استدل له الشيخ (رحمه اللّه) بقوله تعالى (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ). «۱۸»

و عليه فلو هادنهم المسلمون لهذه المدة يجوز ذلك و إن كان بالمسلمين قوة.

و الظاهر لزوم رعاية المصلحة فى هذه الصورة أيضا بمعنى أن عدم الحاجة إلى وجود المصلحة من ناحية ضعف المسلمين ليس يعنى الغناء عن وجود سائر المصالح، و لعل هذا هو المراد من كلام الشيخ فى المبسوط حيث قال: «فإذا هادنهم فى الموضع الذى يجوز، فيجوز أن يهادنهم أربعة أشهر» «۱۹» انتهى، و لم يصرح بذلك غيره فيما اطلعنا عليه من كلماتهم.

و كيف كان، فالاستدلال بالآية يتم بضميمة ما هو المعلوم من أنها نزلت عند منصرف رسول اللّه (صلى الله عليه و آله) من تبوك، و قد كان فى أقوى ما كان.

و قد ناقشه فى الجواهر بأنه خارج عن محل الكلام، إذ لم يكن ذلك مهادنة لهم بمدة أربعة أشهر، بل كان إمهالا لخصوص من عاهدوا من المشركين على وجه التهديد و التوعد.

و هو فى محله مضافا إلى أن فرض القوة أيضا غير معلوم تماما و إن كان هو كذلك على ما فى التأريخ إذ ربما كان فى أصحاب رسول اللّه (صلى الله عليه و آله) تعبا و ملالا مما وقع عليهم فى تبوك مع بعد المسيرة و حر الصيف، و قد كانت غزوة تبوك نفسها قد وقعت بعد غزوة أخرى قريبة منها فأراد رسول اللّه (صلى الله عليه و آله) استعادة قوة أصحابه و رفع تعبهم بسياسة إلهية، و هو إمهال المشركين أربعة أشهر. فالحق مع صاحب الجواهر (رحمه اللّه) حيث قال: «العمدة حينئذ فى إثبات ذلك على جهة العموم، الإجماع إن تم.».

أقول: و لن يتم لعدم ذكره فى كلمات الشيخ و معاصريه، و إنما فيها الاستدلال للحكم بالآية، فيقوى أنه من الإجماعات المدركية التى يبدو أن الغرض من ذكرها ليس إلا بيان شيوع القول و عدم مخالفة أحد له، لا الإجماع

---

(۱۸) التوبة: ۲.

(۱۹) المبسوط ۲: ۵۰.

المهادنة، ص: ۱۷

المصطلح الذى هو أحد الأدلة الأربعة.

و الذى لا ينبغى الريب فيه هو أن المهادنة لأربعة أشهر فما دون جائزة مع المصلحة و لو مع قوة المسلمين لأنها القدر المتيقن من إطلاقات أدلة المهادنة مع عدم وجود رادع عنها فى الكتاب و السنة.

و معها فلا حاجة إلى ما ذكر من الاستدلال بالآية الشريفة فى كلام الشيخ (رحمه اللّه).

و منه تعرف ما فى كلام صاحب الجواهر (رحمه اللّه) من أنه على فرض عدم تمامية الإجماع فالحث على قتلهم و القعود لهم فى كل مرصد يقتضى عدمه.

۲- ذكروا لطرف الكثرة أعنى القدر المتيقن من المدة التى لا تجوز الهدنة فى الأكثر منها مع فرض قوة المسلمين أيضا حدا و هى سنة كاملة، فلا تجوز فى الأكثر منها.

قال المحقق فى الشرائع: «و لا يجوز أكثر من سنة على قول مشهور» «۲۰»، و قال العلامة فى التذكرة: «إذا كان فى المسلمين قوة لم يجز للإمام أن يهادنهم أكثر من سنة إجماعا». «۲۱»

و قال فى المنتهى: «إذا اقتضت المصلحة المهادنة و كان فى المسلمين قوة لم يجز للإمام أن يهادنهم أكثر من سنة إجماعا». «۲۲»

هذا، و لكن الأمر فى كلام الشيخ (رحمه اللّه) يختلف عن ذلك، فإنه قال: «و لا يجوز إلى سنة و زيادة عليها بلا خلاف» «۲۳» انتهى. فمقتضى هذا التعبير هو عدم الجواز لسنة أيضا مع أن ظاهر كلام من نقلنا عنهم آنفا عدم الجواز لأزيد من سنة، و كلام الشيخ أوفق بما استدلوا به من الآية الشريفة، أعنى قوله تعالى (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ. الآية) «۲۴»، حيث فهموا منها وجوب الجهاد فى كل سنة قمرية عند انسلاخ الأشهر الحرم.

و معلوم أن الهدنة فى تمام السنة تنافى وقوع الحرب فى بعض منها و لو بيوم.

و يحتمل أن يكون مراد المحقق و العلامة (رحمهما اللّه) أيضا ما يوافق كلام

---

(۲۰) الشرائع ۱: ۲۵۴، انتشارات استقلال.

(۲۱) تذكرة الفقهاء ۱: ۴۴۷. ط- حجرى.

(۲۲) المنتهى ۲: ۹۷۴.

(۲۳) المبسوط ۲: ۵۰ و ۵۱.

(۲۴) التوبة: ۵.

الشيخ (رحمه اللّه) و إنما ذكروا التحديد بالسنة تسامحا.

و كيف كان فالدليل على الحكم على ما فى كلماتهم أمور:

الأول: الإجماع كما ادعاه العلامة (رحمه اللّه) و غيره، و ادعى الشيخ (رحمه اللّه) فى المبسوط عدم الخلاف، إلا أن المحقق (رحمه اللّه) عدل عن ادعاء الإجماع إلى نسبة القول إلى المشهور، و هذا ما يضعف دعوى الإجماع إذ الظاهر أن وجه العدول، عدم تحقق الإجماع عنده كما استظهره الشهيد الثانى فى المسالك.

الثانى: قوله تعالى (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ. الآية)، و الاستدلال بالآية الشريفة يتم بتقريبين: أحدهما: ما فى كلام الشيخ (رحمه اللّه) فى المبسوط من أنها اقتضت قتلهم بكل حال، خرج عنه قدر الأربعة أشهر بدليل الآية الأولى أعنى قوله تعالى (فَسِيحُوا فِى الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) و بقى ما عداه على عمومه «۲۵».

و ثانيهما: ما هو المستفاد من كلام الشهيد الثانى (رحمه اللّه) فى المسالك من أن الآية تدل على وجوب الجهاد عند انسلاخ هذه الأشهر، و هو متحقق فى كل سنة مرة، ثم أورد (رحمه اللّه) على الاستدلال بأن الأمر لا يقتضى التكرار. «۲۶»

هذا، و قد استشكل فى دلالة الآية الشريفة على المدعى، المحقق ضياء الدين (رحمه اللّه) فى شرحه على التبصرة، بأن غاية مفاد الآية هو وجوب القتال فى السنة بحسب المصلحة الأولية، و ذلك لا ينافى جواز تركه لعقد الهدنة معهم لمصلحة أقوى. إلى أن قال: و حينئذ لا مجال لتوهم المعارضة بين دليل القتال بعد انقضاء الأشهر الحرم كما هو مفاد آية (فَإِذَا انْسَلَخَ) التى هى الدليل على وجوبه فى كل سنة، و بين آية الصلح و الهدنة «۲۷».

أقول: أما عدم دلالة الأمر لا- بمادته و لا- بهيئته على المرة و التكرار، فنوافق عليه كلام صاحب المسالك (رحمه اللّه) و هو مما لا يختلف فيه المحققون من

---

(۲۵) المبسوط ۲: ۵۱.

(۲۶) المسالك ۱: ۱۲۵.

(۲۷) شر تبصرة المتعلّمين ۶: ۴۷۷.

المهادنة، ص: ۱۹

متأخرى الأصوليين، إلا أن دعوى دلالـة الآيـة الشـريفة على وجوب القتال بعد انتهاء الأشـهر الحرم فى كل عام ليست فى رأى القائلين بها من ناحيـة دلالـة الأمر على التكرار، بل من ناحيـة دلالـة القضـية الحقيقية على فعلية الحكم عند تحقق الموضوع فى أى زمان و أى مكان.

فبناء على أن الدلالـة على الحكم فى قوله تعالى (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ. الآيـة)، على نحو القضـية الحقيقيـة كما هو مدعى القائلين بوجوب الجهاد فى كل سنة، و كما هو المعهود من أدلة الأحكام الشرعية، بل من القوانين و الأحكام المدنية و الشخصية، سواء الدينى منهـا و العرفى فموضوع وجوب الجهاد عبارة عن انسـلاخ الأشـهر الحرم، أينما وقع و متى ما وقع، فكلما تحقق هـذا الموضوع خارجا، فلا مناص من الحكم بوجوب ما أمر به فى الآية الشريفة معلقا على هذا الموضوع، و هو استئصال المشركين. إلى آخر الآية.

فيكون الحكم هنـا كالحكم بوجوب الصوم المتعلق بحلول شـهر رمضان، فوجوب الجهاد فى كل سـنة على رأى القائلين به أجنبى عن حديث المرة و التكرار فى الأوامر.

هذا، و لا يخفى أن الذى ذكرنا، مبنى على أن يكون انسـلاخ الأشهر الحرم فى الآية الكريمة مأخوذا كشرط الحكم، أعنى وجوب قتل المشركين، نظير ما مثلناه به من حلول شهر رمضان بالنسبة إلى وجوب الصوم. و ذلك ما يقتضيه ظاهر الكلام و سياق الآية الشريفة، و لكن ربمـا يحتمـل أن يكون المراد بيـان حكم الجهـاد فى غير الأشـهر الحرم بعـد بيان حكمه فيها، بحيث لا يكون ذكر انسـلاخ تلك الأشـهر إلا توطئـة و تمهيدا لبيان ذلك الحكم الكلى، دون بيان ما يجب فى كل سـنة بعد انتهاء الأشـهر الحرم، و بناء على ذلك فغاية مفاد الآية هو وجوب الجهاد فى غير الأشـهر الحرم من دون دلالة على وجوب اسـتمراره و تكراره فى سـنة واحدة أو فى كل سـنة، إلا إذا التزم بدلالـة الأمر على التكرار. فليكن هـذا هو مراد صاحب المسالك رحمه الله و لكن لا يخفى بعد هذا الاحتمال عن ظاهر الآية.

و كيف كان فهذه كلها بناء على أن يكون الحكم فى

المهادنة، ص: ۲۰

الآيـة على نحو القضـية الحقيقية، و أما بناء على أن يكون الحكم فيها على نحو القضـية الخارجية- كما هو المختار لدينا و سوف نلقى الضوء عليه عن قريب- فالأمر يختلف عن ذلك، و يكون تكرار التكليف الوارد فيها فى ما السنة الأولى متوقفا على دليل يفيد التكرار، من قرينة لفظية أو عقلية تنضم إلى مفاد الآية، و بدونها فمقتضى إطلاق الأمر كفاية تحقق المأمور به و لو مرة.

و أما ما أفاده المحقق العراقى (رحمه اللّه) فيمكن تقريره بحيث لا يرد عليه الإشـكال بأن الأحكام الشرعية و إن كانت فى عالم الثبوت نتيجـة للكسـر و الانكسار بين المصالـح و المفاسد الكثيرة المجهولة غالبا لدى المكلف، إلا أنها فى عالم الإثبات تابعة للأدلة الشـرعية العقليـة و النقليـة المؤديـة إليها، و لا يمكن تقييد إطلاقاتها بالمصـلحة كما تقيد بالضـرورة بأنه لما كانت الهدنة فى جميع الموارد التى يختارها ولى أمر الحرب و السـلام، قائمـة على المصالح المقتضـية أو الموجبة لها، المكافئة لمصـلحة الجهاد و الراجحة عليها و بذلك ترجح على حكم الجهاد الثابت بالأدلة الشرعية الكثيرة، و تكون أدلتها حاكمة على أدلة الجهاد أو مقيدة لها.

ففى موضوع آية الانسـلاخ أيضا إذا فرض وجود مصلحة راجحة على مصلحة الجهاد، يمكن القول بتعين الهدنة عندئذ و عدم وجوب ما توجبه الآية المذكورة من القتال عند انتهاء الأشـهر الحرم، فحكم هذه الآية حكم سائر آيات الجهاد فى تقيدها بعدم وجود مصـلحة فى تركه فائقة على مصلحة الجهاد، فإذا فرض مثل تلك المصلحة فالمورد لا يكون مورد الجهاد، بل مورد الهدنة.

و تكون النتيجة أن الهدنة حينما كانت ذات مصلحة أقوى من مصلحة الجهاد جاز استمرارها حتى بعد انسلاخ الأشهر الحرم.

فما أورده هذا المحقق (رحمه اللّه) على الاسـتدلال بآية الانسـلاخ لإثبات عدم جواز الهدنة لأكثر من سـنة، يبقى سـليما عن الإشـكال الذى أشرنا إليه، إلا أن هناك إشكالا آخر، و هو أن آية الانسلاخ أخص من دليل الهدنة، فتقدم عليه.

بيان ذلك: أن الظاهر من آية الانسلاخ بناء على كون الحكم فيها على نحو

المهادنة، ص: ۲۱

القضیـة الحقیقیـة أن مـدلولها لیس منحصـرا فی أصـل حکم وجوب الجهـاد، کما هو الحال فی عمومات هـذا الباب، بل الخطاب فیها متکفل أولا و بالأصالـة لبیان أمر آخر و هو وجوب قتل المشـرکین حینما انسلخ و انتهی الأشـهر الحرم، بمعنی أن لهذه البرهة الزمانیة خصوصـیة فی نظر الشارع لإجراء عملیة القتال، بحیث لا یرضـی بتأخیره عنها، فیکون انتهاء الأشـهر الحرم شـرطا فی توجه هذا الجانب الأصـلی من مفاد الآیة الشـریفة، و تکون النتیجة أن المبادرة إلی الجهاد عند انسلاخ الأشهر الحرم فی کل عام إلی ما قبل حلول تلک الأشهر من العام القادم یعتبر أمرا مطلوبا فی نظر الشارع المقدس.

و بهذا البیان یتم استدلال من استدل بهذه الآیة علی عدم جواز التخلی عن الجهاد فی جمیع طول السنة کما لا یخفی.

فحاصل هذا البیان: أن آیة الانسـلاخ أخص من دلیل الهدنة لاختصاصـها بما بعد انتهاء الأشـهر الحرم، فتقدم الآیة علی دلیل الهدنة، و تکون مقیدة له بالنسبة إلی الزمان المأخوذ فیها، و لا تصل النوبة إلی ملاحظة المصلحة و تفاضلها فی بابی القتال و الصلح.

و النتیجة هی أن الهدنة إذا کانت ذات مصلحة، فهی جائزة إلا فی مورد آیة الانسلاخ أعنی القتال بعد انتهاء الأشهر الحرم.

و المحصـل من جمیع مـا ذکرنـا فی الکلام عمـا أشـکل به الشـهید الثانی و المحقق العراقی (رحمهم اللّه) علی الاستـدلال بآیـة (فَإِذَا انْسَلَخَ.) إلی آخرها: أن الاستدلال بها علی عدم جواز عقد الهدنة إلی سنة فما زاد، صحیح لا یرد علیه شیء مما وردا علیه.

هـذا، و لکن هناک إشـکالا آخر علی هـذا الاسـتدلال لم یتعرض له أحد فیما نعرف، و هو أن مبنی هذا الاسـتدلال، هو أن مفاد الآیة قضیـة حقیقیـة تصـدی لبیـان حکم کلی جـار فی جمیع الأزمنـة و بالنسـبة إلی جمیع الکفار، مثل غیرها من آیات الجهاد کقوله تعالی (قاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُمْ مِنَ الْکُفّارِ) «۲۸»، فإنها

---

(۲۸) التوبة: ۱۲۳.

المهادنة، ص: ۲۲

لیست تشیر فقط إلی الکفار الذین کانوا یلون المسلمین یومئذ، أو قوله تعالی (وَ قاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّهِ الَّذِینَ یُقاتِلُونَکُمْ.) «۲۹»، فإنها لا تعنی قتـال فئـة خاصـة تقاتـل المؤمنین فی ذاک الوقت، بـل تصـدی کـل منهما لحکم کلی سار و جار فی جمیع الأزمنـة و الأمکنـة و بالنسبة إلی جمیع طوائف الأعداء، فکلما وجد الموضوع فی أی زمان و أی مکان، وقع علیه الحکم، شأن جمیع القضایا الحقیقیة، هذا هو مبنی الاستـدلال بالآیة الشـریفة علی وجوب الجهاد عند انسـلاخ الأشـهر الحرم فی کل عام، و من الطبیعی أن المراد بالأشهر الحرم فی الآیة بناء علی هذا، هو الأربعة المعروفة، أو الثلاثة المجتمعة منها بالذات. لکنک عرفت مما قلناه فی الأبحاث السابقة «۳۰»، ضعف هذا المبنی، و عدم الاعتراف منا بکون المراد من الأشـهر الحرم تلک الأربعة المعروفة، و یتضح ذلک من النظر إلی الآیة الشـریفة عن کثب، و إلی الربط المنطقی عرفا بینها و بین التی قبلها من الآیات، و إلیک النظرة الإجمالیـة إلیها: لما أعلن تعالی براءته و براءة رسوله عن المعاهـدین من المشـرکین، أمهلهم أربعة أشـهر یسـیحون فی الأرض، ثم قرن التوعید و التهدید لهم فی قوله تعالی (فَاعْلَمُوا أَنَّکُمْ غَیْرُ مُعْجِزِی اللّهِ) «۳۱» بترغیبهم و حثهم علی الإیمـان فی قوله تعالی (فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَیْرٌ لَکُمْ) «۳۲»، ثم بعد ذلک التفت إلی المؤمنین و بین لهم حکم معاملـة المشـرکین المعاهدین: من لم ینقض منهم عهده، و من نقض، فإما من راعی العهد و لم ینقضه، فأمر المؤمنین بأن یتموا عهـدهم إلی مـدتهم و لا یتخلفوا عما عاهـدوهم علیه، و إما من نقض العهـد و أظهر العـداوة فی أثناء مدة المعاهدة، فأمرهم بأن یقتلوهم بعد تمام الأربعة أشـهر التی أمهلهم فیها، و یبیدوهم حیث یجدونهم و یأخذوهم و یحصروهم و یقعدوا لهم کل مرصد، و أن لا یحـدثوا أنفسـهم بالمعاهـدة معهم بعـد ذلـک، إذ کیـف یکون لهم عهـد عنـد اللّه و عنـد رسوله و الحـال أنهم إن یظهروا علی المؤمنین و یقدروا علی إیذائهم و التحامل علیهم لا یرقبوا فی مؤمن إلا و لا ذمة. إلی آخر الآیات.

---

(۲۹) البقرة: ۱۹۰.

(۳۰) تقدم ذلک فی بحث آخر، و هو المطلب التاسع (من الفصل الرابع) فی حکم القتال فی الأشهر الحرم.

(۳۱) التوبة: ۳.

(۳۲) المصدر السابق.

المهادنة، ص: ۲۳

هـذا هو مضـمون الآیات فی أول سورة براءة، و هی کما تری تتصـدی لحکم خاص بالنسـبة إلی فئـة خاصة من الکفار و هم مشـرکوا مکة و ما حولها من البلاد فی الحجاز فی زمان خاص، و لیس حکما عاما لکل فئات الکفار و لجمیع الأزمنة، فهی قضـیة خارجیة تعلق الحکم فیها بموضوع معین خارجی، و لـذا تری أن حکم عـدم المعاهدة مع المشـرکین الذین یظهرون الرفق و یبطنون البغض و العناد، لم یفت به الفقهاء، مع أنه مذکور فی الآیات، و لیس ذلک إلا من أجل أن الحکم فی الآیة لیس علی سیاق القضیة الحقیقیة.

و فی جو هذا الاستظهار من الآیات الشریفة، یتمکن الإنسان أن یعرف بوضوح أن المراد من الأشهر الحرم فی الآیة، لیست هی الأربعة المعروفة، بل المراد منها هی الأربعة التی أمهلهم الله تعالی أن یسیحوا فیها آمنین و حرم علی المؤمنین أن یتعرضوا لهم فیها.

إن قلت: قـد جری ذکر الأشـهر الحرم فی الکتاب المبین فی غیر موضع، و المراد منها فی الجمیع هو تلک الأربعـة المعروفـة، مثل قوله تعالی (مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ.) «۳۳»، و قوله تعـالی (الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ.) «۳۴» فمـا الصارف عن هـذا المعنی هنا؟ قلت: أولا: ذکر اللفظ بمعنی فی مواضع من القرآن الکریم لا یسـتلزم کونه بعین ذاک المعنی کلما اسـتعمل فی الکتاب العزیز، ما لم تصل کثرة موارد الاستعمال إلی حد تحصل به حقیقة شرعیة لهذا اللفظ، أو تکون قرینة صارفة له عن غیره من المعانی.

و هذا لا یقطع به فی ما نحن فیه و بالنسبة إلی الشهر الحرام فی هذه الآیة.

و ثانیا: سـلمنا ذلک، لکن ذکر الأربعة أشـهر التی جعلت حراما بالنسـبة إلی هؤلاء المشرکین فی الآیات السابقة المرتبطة بهذه الآیة، و کون الآیات بصدد

---

(۳۳) التوبة: ۳۶.

(۳۴) البقرة: ۱۹۴.

المهادنة، ص: ۲۴

بیان حکم قضیة خارجیة، یکفی صارفا لها عن ذلک المعنی.

و ثالثا: فرضـنا الشک فی ذلک کله، فالحکم بوجوب القتال بعـد الأربعـة أشـهر المعروفة اسـتنادا للآیة مع فرض الشک فی المراد منها غیر سدید.

فتحصل من جمیع ما ذکرنا: أن الآیة الشـریفة التی استدل بها علی عدم جواز الهدنة فی سنة و أزید، أجنبیة عن مرامهم، ناظرة إلی أمر آخر، لاـ یمکن الاسـتدلال بها علی ما ذکروه، و حینئـذ فإطلاق دلیل الصـلح أعنی قوله تعالی (وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها.) «۳۵» و سائر ما استدل به فی الباب یشمل الصلح فی أکثر من سنة، فیجوز إذا کان له مصلحة، علی ما هو المقرر من اشتراط جوازه بالمصلحة.

الثالث: مما اسـتدل به علی عـدم جواز المهادنـة فی أکثر من سـنة قوله تعالی (فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَی السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَکُمْ) «۳۶»، و قـد اسـتدل به العلامـة (رحمه اللّه) فی المنتهی و لم أر من اسـتدل به غیره، و تقریب الاسـتدلال حسـبما ذکره العلامـة (رحمه اللّه)، أن مقتضاه النهی عن ابتداء المسألة عن الموادعة، إلا أنا خصصنا ما دون السنة للأدلة، فیبقی الباقی علی العموم «۳۷».

و یرد علی الاسـتدلال أن الآیـة الشـریفة لا تنهی عن السـلم و إنما تنهی عن الـدعوة إلیه، فهی أجنبیـة عن ما نحن بصـدده، أو قل: أنها أخص من المدعی، ثم إن الاستدلال بها علی عدم الجواز فی سنة و أکثر أیضا مبنی علی المسامحة إذ الدلیل المخصص إنما یخصص

أربعة أشهر فما دون، فالباقى الذى يبقى تحت العموم هو ما يزيد على أربعة أشهر، و هذا غير المدعى.

ثم إن الإجماع المدعى على الحكم، مما لا يمكن التعويل عليه، أولا من جهة أن اختلاف كلمات الشيخ و المحقق و العلامة (رحمهم اللّه) فى التعبير عنه فعبر عنه الأول بعدم الخلاف و الثانى بالشهرة و الثالث بالإجماع يوجب وهن الدعوى، و ثانيا من جهة أن الظاهر من تعابير الشيخ و غيره، استناد فتوى المجمعين

---

(۳۵) الأنفال: ۶۱.

(۳۶) محمّد: ۳۵.

(۳۷) المنتهى ۲: ۹۷۴.

المهادنة، ص: ۲۵

إلى الآية الشريفة (فَإِذَا انْسَلَخَ.) قال فى المبسوط بعد قوله: بلا خلاف: «لقوله تعالى (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ.)» «۳۸»، و قريب منه ما فى المنتهى.

و من المعلوم أن اتفاق العلماء فى استنادهم إلى دليل شرعى أو عقلى فى حكم من الأحكام ليس هو الإجماع المصطلح الذى يعد أحد الأدلة الأربعة.

و على ذلك فالعمدة فى الاستدلال على عدم جواز المهادنة فى سنة و أكثر، هى الآية الأولى، و قد عرفت عدم كفايتها للاستدلال، فالصحيح ما ذكره بعض الأعاظم (رحمه اللّه) فى منهاجه من أن ما هو المشهور بين الفقهاء من أنه لا يجوز جعل المدة أكثر من سنة فلا يمكن إتمامه بدليل «۳۹».

فالأقوى جوازه إذا كان فيه مصلحة.

ثم إنه وقع البحث بناء على عدم الجواز إلى سنة فى جواز الهدنة فيما دون السنة و أكثر من أربعة أشهر، فقال الشيخ (رحمه اللّه) فى المبسوط بعدم الجواز استنادا إلى آية (فَإِذَا انْسَلَخَ.) بناء على كيفية استدلاله بها و قد تقدم ذكره و حاصله: أنها اقتضت قتلهم بكل حال.

و نسب إلى الشافعى فى أحد قوليه: الجواز تمسكا بإطلاق قوله تعالى (وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهٰا. الآية) «۴۰»، و المشهور بين أصحابنا هو مراعاة الأصلح.

و لا يخفى عليك أن الأمر بالنسبة إلى ما بين أربعة أشهر و السنة بناء على ما ذكرناه فى الاستظهار من الآية الشريفة (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ.) لا يختلف عنه بالنسبة إلى غير هذه المدة، بمعنى أن الصلح أمر جائز فى الجميع.

و أما ما عن المشهور من مراعاة الأصلح، فهو يجرى فى جميع الموارد إن فرض قيام دليل عليه.

و عمدة ما يمكن أن يستدل به على ذلك هو ما قلناه سابقا من أن مناسبات الحكم و الموضوع تقتضى أن ينظر إلى الصلح كاستثناء فى باب الجهاد،

---

(۳۸) المبسوط ۲: ۵۱.

(۳۹) منهاج الصالحين: ۴۰۱، قسم العبادات، كتاب الجهاد، المسألة ۹۰.

(۴۰) الأنفال: ۶۱.

المهادنة، ص: ۲۶

فبملاحظة ما ورد فى باب الجهاد من الآيات الكريمة مثل قوله تعالى (الَّذِينَ آمَنُوا يُقٰاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ) إلى قوله تعالى (فَقٰاتِلُوا أَوْلِيٰاءَ

الشَّيْطانِ.) «۴۱»، و قوله تعالى (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ.) «۴۲»، و قوله تعالى (قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَ لْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً) «۴۳»، و قوله تعالى (أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ.) «۴۴» إلى الكثير من النصوص القرآنية و أشباهها فى الأحاديث الواردة عن النبى (صلى الله عليه و آله) و الأئمة (عليهم السلام). فبملاحظة ذلك كله يحصل القطع بأن الأصل فى معاملة الأعداء الحربيين هو الجهاد، و لكن هناك استثناءات و منها المهادنة.

و قد سبق أن الشرط الأصلى فيها هو اشتمالها على مصلحة للمسلمين، و من المعلوم أن المصلحة ليس المراد منها مطلق المصلحة و لو كانت ضعيفة غير قابلة للاعتناء بها بنظر العقلاء و أهل الحزم و الاستصلاح، كما أنه ليس المراد منها الضرورة التى تقدم على أدلة جميع الأحكام فى جميع الأبواب، بل المراد هو المصلحة الفائقة على مصلحة الجهاد فى كل مورد، و لذلك قلنا سابقا أن الصلح بناء على ذلك قد يكون جائزا و قد يكون واجبا، على حسب المصلحة الموجودة فيه.

فبناء على ذلك يكون كلام المحقق (رحمه اللّه) فى الشرائع و الذى وافقه عليه العلامة و الشهيد الثانى و الكركى و صاحب الجواهر (رحمهم اللّه) و غيرهم، و هو مراعاة الأصلح، متينا مقرونا بالدليل من دون فرق فيه بين الأقل من سنة و الأكثر منها.

إن قلت: هذا الذى تقولون من لزوم رعاية المصلحة جمعا بين دليلى الجهاد و الصلح، إنما يستقيم إذا كان الدليلان متكافئين، و ليس هكذا الحال إذ دليل الصلح أخص من دليل الجهاد، فإن هذا أعم من صورة جنوح العدو إلى الصلح و عدمه، و ذلك مخصوص بصورة جنوحه إلى الصلح، فيقدم عليه مطلقا من دون رعاية المصلحة.

قلت: أخصية دليل الصلح من عمومات الجهاد و إن كان مقتضى ظاهر هذه

---

(۴۱) النساء: ۷۶.

(۴۲) التوبة: ۱۱۱.

(۴۳) التوبة: ۱۲۳.

(۴۴) الفتح: ۲۹.

المهادنة، ص: ۲۷

النصوص و لا يبعد الأخذ بذلك كما سيأتى إلا أن القول بجواز الصلح عند جنوح العدو إليه مطلقا و لو كان خاليا من المصلحة خلاف مقتضى الحكمة و موجب لتعطيل الجهاد فى غالب موارده، و بشكل خاص فى الموارد التى يكون وقف الجهاد فيها لمصلحة العدو، و استمراره خلاف مصلحته. و هو معلوم البطلان، فلا مناص من القول بلزوم رعاية المصلحة حتى فى صورة جنوح العدو إلى السلم.

۳- لا خلاف فى جواز تحديد مدة الصلح لأكثر من سنة عند ضعف المسلمين و حاجتهم إلى ذلك، و لا يبعد أن يكون المراد كون المسلمين فى اضطرار لذلك، و إلا فلا دليل بعد تسليم تمامية دليل حرمة الهدنة لأكثر من سنة على أن صرف الضعف يوجب جواز ذلك إذ من المتصور أن يستمر القتال بدون هدنة لعل اللّه يحدث بعد ذلك أمرا.

و كيف كان فقد ذهب الشيخ (رحمه اللّه) إلى أن الهدنة تتقدر حينئذ بعشر سنين لا أزيد، قال فى المبسوط: «فأما إذا لم يكن الإمام مستظهرا على المشركين بل كانوا مستظهرين عليه لقوتهم و ضعف المسلمين أو كان العدو بالبعد منهم و فى قصدهم التزام مؤن كثيرة، فيجوز أن يهادنهم إلى عشر سنين لأن النبى (صلى الله عليه و آله) هادن قريشا عام الحديبية إلى عشر سنين، ثم نقضوها من قبل نفوسهم، فإن هادنهم إلى أكثر من عشر سنين بطل العقد فيما زاد على العشر سنين و ثبت فى العشر سنين» انتهى «۴۵».

و قريب منه ما فى فقه القرآن للقطب الراوندى «۴۶».

و قال العلامة فى القواعد: «و لو عقد مع الضعف على أزيد من عشر سنين بطل الزائد» «۴۷»، و قد نسب هذا القول إلى ابن الجنيد

أيضا.

و استدل له الشيخ (رحمه اللّه) في المبسوط بفعل النبي (صلى الله عليه و آله) في الحديبية، حيث هادن قريشا إلى عشر سنين، ثم نقضوها من قبل أنفسهم، انتهى.

و حيث

---

(۴۵) المبسوط ۲: ۵۱.

(۴۶) الينابيع الفقهية ۹: ۱۳۰.

(۴۷) المصدر اسابق: ۲۶۴.

إن نفس فعل النبي (صلى الله عليه و آله) لا يدل على أكثر من جواز هذا العمل أعنى مهادنة عشر سنين، و ليس له دلالة على عدم جوازه في أكثر من تلك المدة.

تمم العلامة (رحمه اللّه) في المنتهى الدليل المذكور، بضميمة عموم قوله تعالى (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ. الآية)، خرج منهم من صولح معهم عشر سنين بمصالحة النبي (صلى الله عليه و آله) فيبقى الباقي على العموم «۴۸» إلا أنه (رحمه اللّه) بعد ما نقل خلاف أبي حنيفة في ذلك و اختياره الجواز على ما يراه الإمام و استدلاله بأمور يناسب مسلكه في القياس، قوى اختيار أبي حنيفة «۴۹»، و في التذكرة نفى البأس عنه «۵۰»، فمختاره بناء على ذلك جواز الهدنة لأكثر من عشر سنين إذا رأى الإمام مصلحة في ذلك.

و من العجب أن الشيخ الكركي (رحمه اللّه) نسب إلى العلامة في المنتهى و التذكرة الجواز مع الضرورة، و قال: «و ليس بذلك البعيد.» «۵۱» إذ ليس في كلامه (رحمه اللّه) تعرض لحال الضرورة، إلا أن يقال إن محل الكلام في كلمات الأصحاب هو حال الضرورة، كما نفينا البعد عنه قبل ذلك.

و كيف كان فما قواه العلامة في المنتهى و التذكرة و اختاره صاحب الجواهر (رحمه اللّه) و غيره، أعنى عدم تقيد زمان الهدنة بعشر سنين عند حاجة المسلمين إليها، هو الذي يساعده إطلاق أدلة الصلح من حيث المدة، و الوجه الوجيه للجمع بينها و بين إطلاقات باب الجهاد على ما تقدم.

۴- تقدم سابقا أن جعل المدة من شرائط صحة الهدنة بل مما له دخل في المفهوم من هذا العنوان في الاستعمالات الدارجة في السنة الفقهاء (رحمهم اللّه)، فلا يجوز الهدنة مع التأبيد أو الإطلاق، أعنى إهمال ذكر المدة.

لكن في بعض الكلمات مضافا إلى ذلك اشتراط تعيين قدر المدة، فقد صرح نفر من الفقهاء بمانعية جهالة المدة، فلو قال مثلا: أهادنك إلى مدة، أو قال: أهادنك إلى ما لا يقصر عن عشر سنين، أو إلى أقل من عشرين سنة و أمثال ذلك لم تنعقد الهدنة، من أجل عدم تعيين المدة فيها.

و على هذا فمراد من اعتبر تعيين المدة، ليس اعتبار كون الهدنة ذات مدة

---

(۴۸) المنتهى ۲: ۹۷۴.

(۴۹) المصدر السابق.

(۵۰) تذكرة الفقهاء ۱: ۴۴۷.

(۵۱) جامع المقاصد ۳: ۴۷۰.

فقط، بل مراده مضافا إلى ذلك تعيين مقدار المدة طولا و قصرا، و ضرب أجل لزمان الهدنة، كسنة أو عشر سنين أو أقل أو أكثر.

فممن صرح بأن جهالة المدة تضر فى عقد الهدنة العلامة (رحمه اللّه)، فقال فى القواعد: «و لا بد من تعيين المدة، فلو شرط مدة مجهولة لم تصح» انتهى «۵۲».

و يعنى بذلك عدم صحة العقد، و على فرض كون المراد بقوله: «لم تصح» عدم صحة الشرط، فذلك أيضا ينتهى إلى عدم صحة العقد بناء على ما هو المشهور من أن فساد الشرط فى خصوص المهادنة يوجب فساد العقد، و سوف يأتى الكلام فى ذلك.

و قال فى الإرشاد: «و لو هادنهم على ترك الحرب مدة مضبوطة وجب، و لا تصح المجهولة»، انتهى «۵۳».

و فى المنتهى: «و كذا لا يجوز إلى مدة مجهولة» «۵۴»، و قال المحقق فى الشرائع: «و لا تصح إلى مدة مجهولة و لا مطلقا» «۵۵».

إلا أن كلام الشيخ (رحمه اللّه) فى المبسوط ليس بتلك المثابة من الوضوح، فإنه قال: «و لا بد من أن تكون مدة الهدنة معلومة، فإن عقدها مطلقة إلى غير مدة كان العقد باطلا لأن إطلاقها يقتضى التأبيد» انتهى «۵۶».

فإن ما فرعه على لزوم معلومية المدة إنما يناسب أصل اشتراط المدة فى مقابل التأبيد لا معلومية قدرها، و هذا يوجب سلب ظهور كلامه فى ما نحن فيه، فربما يكون مراده أصل ذكر المدة الذى هو خارج عن محل الكلام.

إلا أن يقال: إن جعل المدة فى العقد، لا ينفك موضوعا فى رأى الشيخ (رحمه اللّه) عن كونها معينة، فإهمال مقدار المدة و عدم تعيينه، يساوى فى نظره مع إطلاق العقد و عدم جعل المدة له رأسا.

و على أى حال، فالكلام فى الدليل على ذلك.

ربما يستدل له بأن العقود غير صحيحة مع الجهالة، كما هو المعروف فى

---

(۵۲) قواعد الأحكام ۱: ۱۱۶.

(۵۳) إرشاد الأذهان ۱: ۳۴۵. ط- جماعة المدرسين.

(۵۴) منتهى المطلب ۲: ۹۷۴. ط- حجرى.

(۵۵) شرائع الإسلام ۱: ۲۵۴.

(۵۶) المبسوط ۲: ۵۱.

المهادنة، ص: ۳۰

البيع و الإجارة و غيرهما، صرح بذلك المحقق الأردبيلى فى شرح الإرشاد «۵۷».

و لا يرد عليه الإشكال بأن: الجهالة المانعة عن الصحة فى أمثال البيع و الإجارة، إنما هى جهالة العوضين فيهما، و أين هذا من جهالة المدة فى مثل الهدنة؟ إذ يمكن الإجابة عنه بأن قيام عقد الهدنة بالزمان، ليس بأقل من قيام البيع و الإجارة بالعوضين، فكما أن جهالتهما فيهما توجب كون العقد فيهما على أمر مجهول فكذلك جهالة المدة فى الهدنة توجب وقوع العقد فيها على أمر مجهول، و هذا هو الذى يبطل العقد به.

و لكن مع ذلك يمكن تضعيف هذا الاستدلال بأن عدم صحة العقود مطلقا بالجهالة غير معلوم، بل معلوم العدم لوجود معاملات مبنية على نوع من الجهالة كالمزارعة و المضاربة و الجعالة و غيرها، مع أنها شرعية بلا إشكال.

بل حتى لزوم معلومية العوضين و مانعية الجهل بهما فى البيع و الإجارة أيضا غير متفق عليه إلا فيما انجر جهالتهما إلى الغرر، فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى أن جهالة العوضين فى نفسها لا تضر حتى فى مثل البيع و الإجارة، و ناقشوا فى دلالة ما يدعى دلالته على ذلك من الروايات.

و العجب أن المحقق الأردبيلى نفسه من جملة هؤلاء الذين لا يرون اعتبار العلم بالعوضين فى البيع، و يجوز البيع الجزافى كبيع الصبرة

و يضعف الدليل المدعى على اعتبار معلومية العوضين. «۵۸»

و حينئذ فالمناقشة فى صحة الهدنة من جهة مجهولية المدة فيها، غير وجيهة لا سيما من مثله.

نعم مانعية الغرر عن صحة العقد، أمر متفق عليه، إلا أن القدر المتيقن فى ذلك هو الغرر فى عقد البيع الذى ورد فيه الحديث المشهور المتلقى بالقبول بين علماء الإسلام، عن النبى (صلى الله عليه و آله) أنه نهى عن بيع الغرر، و هو معقد الإجماعات المنقولة فى باب مانعية الغرر، و لو تعدينا عن البيع إلى غيره من جهة تنقيح المناط القطعى، فإنما نتعدى إلى عقود من قبيل الإجارة و أمثالها التى تشابه البيع فى كثير من أركانه و إنما

---

(۵۷) مجمع الفائدة و البرهان ۷: ۴۵۹.

(۵۸) المصدر السابق ۸: ۱۷۵ فما بعدها.

تختلف عنه ببعض الخصوصيات، و أما الهدنة فهى بمعزل تماما عن جريان الحكم المنصوص عليه فى البيع إليها لأن حقيقتها ليست مبادلة شيء بشيء، بل اتفاق من الطرفين على أمر واحد فيما بينهما، و هو ترک نائرة الحرب.

و الحاصل: أن جهالة المدة فى الهدنة لا تكون مضرة بصحة العقد من هذه الجهة، و لا يقاس عقد الهدنة بعقد البيع فى أحكامه مع ذاک الفرق الشاسع بينهما.

هذا، و قد سلک صاحب الجواهر (رحمه اللّه) فى إثبات مانعية جهالة المدة فى الهدنة مسلكا آخر، فإنه بعد ادعاء عدم الخلاف فى المسألة قال ما محصله: إن مثل هذا العقد ذو مفسدة فبطلانه مقتضى الأصل، هذا أولا، و ثانيا أن الأجل فى كل عقد اشترط فيه الأجل لا بد أن يكون معلوما، و ذلک حتى فى مثل الصلح الذى يقع على المجهول، و هذا من مسلمات الفقه، بل ربما يمكن دعوى الإجماع عليه، انتهى محصل كلام صاحب الجواهر (رحمه اللّه).

أقول: أما الأمر الأول: فهو دعوى صغروى لا نناقش فيها من حيث كبراها إذ من المعلوم بطلان كل هدنة تكون فيها مفسدة، و لكن المناقشة فى الصغرى لها مجال إذ رب هدنة مجهولة المدة يكون فيها صلاح كبير للمسلمين، فالأمر موكول فى كل مورد إلى ملاحظة حاله بخصوصه.

و أما الثانى: فهو كلام متين لا بد من الخوض فى مغزاه، فما أفاده (رحمه اللّه) من أن كل عقد اشتمل على أجل فإن الأجل فيه لا بد أن يكون معلوما، فقد سبقه فى التفطن لذلک الشهيد الثانى فى هذا المورد، حيث قال مستدلا لبطلان العقد فى مجهول المدة: «أما فى المجهولة المدة فلأنه عقد يشتمل على أجل فيشترط فيه العلم كغيره».

(راجع المسالک ذيل كلام المحقق فى هذه المسألة) «۵۹» و هو كلام يصدقه التتبع فى الأبواب المختلفة فى الفقه مثل:

---

(۵۹) المسالک ۱: ۱۲۵.

المزارعة، و المساقاة، و الإجارة و المتعة و غيرها، فراجع كلمات الفقهاء فى ذلک، و له سر نتصدى لبيانه بعد قليل.

ثم إن صاحب الجواهر (رحمه اللّه) فرع على ذلک أنه: لو اشترط الإمام الخيار لنفسه مع جعل المدة مجهولة، لا يجدى ذلک فى تصحيح عقد الهدنة، ورد كلام المحقق و الشهيد الثانيين حيث مالا إلى صحته، معللين بانتفاء الجهالة بعد حصول التراضى منهما، و أوكل إبطال كلامهما إلى وضوحه بقوله: و هو كما ترى. و لعله أراد بذلک أن الأجل مع هذا الشرط أيضا يبقى غير معلوم، على ما هو المفروض من عدم علم الطرفين بأن الإمام متى يشاء النقض و يختاره.

أقول: يبدو أن الجهالة فى هذا الباب لم تقصد بمعنى واحد فى كلام المورد و المورد عليه، أعنى المحقق و الشهيد الثانيين من جانب، و صاحب الجواهر من جانب آخر.

و تبيين الحق فى ذلك يتم بالتفريق بين قسمى الجهالة، فنقول: تارة يراد بجهالة الأجل، عدم علم الطرفين أو أحدهما به مع تعينه فى الواقع، كما لو نسيا المدة مثلا أو كتباه فى كتاب ثم ضاع الكتاب.

و لا شك فى أن مثل هذه الجهالة لا ترتفع بجعل الخيار للإمام إذ عدم علم الطرف الآخر على الأقل بالأجل باق بحاله مع ذلك.

و كما أوكل صاحب الجواهر (رحمه اللّه) الأمر فى ذلك إلى وضوحه فهو واضح لا يحتاج إلى الاستدلال.

و أخرى يراد بها الجهالة بمعنى عدم تعينه رأسا من أول الأمر، و هذه الجهالة هى الجهالة فى مقام الثبوت و نفس الأمر.

فالمدة المجهولة على هذا المعنى هى التى لم تعين من قبل المتعاملين، مع ذكر عنوان المدة و جعل المعاملة مقيدة بها، كما لو قالت فى المتعة مثلا: زوجتك نفسى إلى مدة، ففى موارد الجهالة بهذا المعنى لا شك فى أن جعل الخيار لأحد الطرفين أو لكليهما يوجب ارتفاع الجهالة بذاك المعنى لأن المدة تعينت فى الواقع و نفس

المهادنة، ص: ۳۳

الأمر و إن لم تتعين فى علم المتعاملين.

هذا هو الفرق الموضوعى بين النوعين من الجهالة، ثم بعد ما اتضح ذلك فلا بد من نقل الكلام إلى أن الجهالة التى أفتى العلماء فى جميع أبواب الفقه بكونها لا- تلائم جعل الأجل فى كل ما اشترط فيه الأجل و أن الأجل لا بد و أن يكون معلوما دائما، أريد بها أى النوعين من الجهالة؟

لا ينبغى التأمل فى أن الجهالة بالمعنى الثانى تضر دائما فى كل عقد اشترط فيه الأجل، بمعنى أن الأجل فى أى باب من أبواب الفقه لا يحتمل مثلها، و السر فى ذلك أن الجهالة بهذا المعنى تنافى معنى الأجل و حقيقته إذ الأجل عبارة عن نهاية المدة، فكل شىء لم يعين له نهاية فليس يصدق عليه أن له الأجل، مثال ذلك: الأجل فى باب القرض و المتعة و النسيئة و السلم و غير ذلك، فلو كانت النهاية معينة بتعيين من قبل من له التعيين فى المدة المأخوذة فى العقد، فذلك هو الأجل، و لو فرض كونها مجهولة لدى بعض أطراف القضية أو جميعها.

و أما إذا فرض عدم تعيينها واقعا من قبل من له تعيين ذلك، فهذا لا يصدق عليه الأجل، و هذا هو سر ما عرفت سابقا من الشهيد الثانى و صاحب الجواهر (رحمهما اللّه) من أن كل أجل اشتمل عليه عقد فإنه لا بد و أن يكون معلوما.

فحاصل الكلام: أن الجهالة بالمعنى الثانى تضر دائما فى جميع العقود التى أخذ فيها أجل، و هى الجهالة النفس الأمرية، أعنى بقاء الأمد مجهولا فى الواقع و عدم تعيينه من ناحية من له حق التعيين.

و أما الجهالة بالمعنى الأول أعنى عدم علم أحد الطرفين أو كليهما بالأمد مع تعيينه واقعا، فتلك و إن كانت تضر فى بعض العقود كالمتعة و غيرها و ذلك إنما يكون بدليل خاص فى كل مورد إلا أنه لا دليل على كونها مضرة فى جميع العقود إذ لا دليل على مانعية الجهالة فى العقود كلها.

و لو شككنا فى مورد خاص فى أنه هل تضر الجهالة فيه بصحة العقد،

المهادنة، ص: ۳۴

فمقتضى القاعدة هو عدم إخلال الجهالة بهذا المعنى فى العقد، على ما هو المقرر فى محله فى حكم الشك فى الشرطية و الجزئية و المانعية للعقود.

و فيما نحن فيه، أى فى باب الهدنة لا ينبغى التأمل فى أن مجهولية المدة بالمعنى الثانى، أى بقاؤها مجهولة فى العقد و عدم تعيينها رأسا مضر فى صحة العقد لما أوضحناه آنفا، بخلاف المجهولية بالمعنى الأول، أى جهالة الطرفين أو أحدهما بها بعد تعيينها واقعا.

و حينئذ نقول: تعليق الهدنة و تأجيلها إلى أن يشاء الإمام، يرفع الجهالة بالمعنى الثانى، فالأقرب صحة العقد المؤجل به، و بيان رفع الجهالة به قد سبق فلا نكرر، و اللّه العالم.

۵- هل يجوز أن يشترط فى عقد الهدنة خيار النقض أم لا؟ و هذا و إن كان أحد جزئيات مسألة الشرط فى المهادنة التى سنوا فى الكلام فيها إلا أنه لما كان له نوع صلة بمسألة المدة و قد تعرض له العلماء فى هذه المسألة، رجحنا بيانه هنا.

و محل الكلام فيه لا يختص بما إذا كانت المدة معلومة كما ادعاه فى الجواهر، بل يجرى أيضا فيما كانت المدة فيه مجهولة فإن نفس تعيين اختيار الإمام للنقض أمدا للهدنة، تكون بمنزلة تعيين المدة لها و ترتفع بذلك الجهالة المضرة فى الأجل، كما بينا ذلك آنفا.

و الظاهر جواز ذلك فى الجملة لعموم أدلة الشروط، و عدم مانع منه.

و قد نسب المنع عنه إلى بعض العامة، مستدلا بأنها عقد لازم فلا يجوز اشتراط نقضه، و الجواب أن العقد لو كان جائزا لم يكن نقضه محتاجا إلى الاشتراط فى العقد، بل يجوز نقضه بدون الاشتراط، فنفس تعليق جواز النقض باشتراطه حين العقد من أمارات لزومه و من لوازمه، مضافا إلى أن العقود اللازمة كالبيع و غيره أيضا جعل فيها الخيار، و هذا أيضا نوع من

الخيار كما قاله العلامة (رحمه اللّه).

ثم إن القدر المتيقن من جواز ذلك، هو فيما جعل خيار النقض للإمام أى للطرف المسلم و قد استدل له العلامة (رحمه اللّه) فى المنتهى بأن فيه المصلحة فيجوز.

و قد ذكرنا آنفا أن الجواز مقتضى عموم أدلة الشروط مع عدم ورود رادع عنه، و قد نقل فى ذلك حديث، و هو ما رواه فى السنن الكبرى: «لما فتح خيبر عنوة بقى حصن فصالحوه على أن يقرهم ما أقرهم اللّه، فقال لهم: نقركم ما شئنا» «۶۰».

أما بالنسبة إلى اشتراط النقض لمن شاء من الطرفين فقد منع ذلك العلامة (رحمه اللّه) فى المنتهى بدعوى أن ذلك يفضى إلى ضد المقصود «۶۱».

و لكن فى الجواهر استنكر ذلك مدعيا أن فيه منعا واضحا ضرورة اقتضاء العمومات الجواز، فيفى لهم ما داموا على العهد.

أقول: وضوح منع كلام العلامة (رحمه اللّه) فى محله إن كان مراده من الإفضاء إلى ضد المقصود أن مثل هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد و ذلك لأن هذا المقدار من المخالفة لمقتضى العقد لا يدخل الشرط فى عداد الشروط الممنوعة، كما فى اشتراط الخيار من الطرفين فى البيع.

و أما إن كان مراد العلامة (رحمه اللّه) أن مثل هذا الاشتراط يخرج عقد الهدنة من عنوان كونه ذا مصلحة، فيوجب فساده من هذه الجهة، فله وجه.

بيان ذلك: إن الإقدام بقبول الهدنة من قبل إمام المسلمين لا بد و أن يكون فى مورد يحتاج المسلمون إلى اختتام الحرب و الحصول على الصلح و الهدوء، إما من جهة ضعفهم عن المقاومة، أو استلزام الحرب خسائر كبيرة تنافى مصلحة المسلمين، أو غير ذلك من المصالح التى أشرنا إليها فى أول البحث.

فلو فرض أن عقد الهدنة يقترن بما يهدد حالة الصلح و يجعله عرضة للانتقاض فى كل زمان، فأى مصلحة فيه يعتمد عليها فى المبادرة إليه؟

---

(۶۰) السنن ۹: ۲۲۴، باب المهادنة إلى غير مدّة.

(۶۱) المنتهى ۲: ۹۷۴.

فنفس اشتراط مثل هذا الشرط ينافى وجود المصلحة فى عقد الهدنة، الذى هو شرط فى صحته.
و ما ذكره صاحب الجواهر (رحمه اللّه) فى مقام التخلص عن هذا الإشكال من أن ولى أمر المسلمين يفى للكفار ما داموا على العهد، لا ينهض لـذلك إذ المفروض أن نفس العود إلى حالـة الحرب مخالف لمصلحة المسلمين، فمقابلـة المسلمين للكفار فى حال عدم الوفاء و عودهم إلى الحرب لا تكفى فى حفظ المصلحة التى روعيت فى الإقدام بعقد الهدنة.
هـذا مضافا إلى أن مثل هـذا الشـرط يجعل المسلمين فى حالة الانفعال و ترصد الخطر، و يجعل الكفار فى حالة المبادرة و التسلط، و عليه فلا يبعد التمسك لعدم جواز هذا الشرط بأمثال قوله تعالى (وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) «۶۲».
هذا كله فيما لو كانت المصلحة التى لوحظت فى عقد الهدنة، من قبيل ضعف المسلمين و أمثاله، مما يرجع إلى كون الحرب خلاف المصلحة لهم، و أما فى غير ذلك من المصالح المفروضة مثل حسن السمعة فى الأوساط العالمية، أو إتمام الحجة على الكفار الأعداء، أو فسح المجال للكفار رجاء ميلهم إلى الإسلام و ما إلى ذلك من المصالح، فجعل هـذا الشرط، غير مفض إلى ضد المقصود، فلا يتأتى ما ذكرناه فى توجيه كلام العلامة (رحمه اللّه).
فحاصل الكلام: أن اشتراط نقض الهدنـة لمن شاء من الطرفين لا يجوز فيما ينجر إلى ضد المقصود و خلاف مصلحة المسلمين كما ذكرنا و لا يشمله حينئذ عموم أدلة الشروط فى المعاملات، و أولى منه فى عدم الجواز ما لو اشترط نقض الهدنة للكافر دون ولى أمر المسلمين.
و أما إذا لم ينجر الشرط إلى ذلك كالأمثلة التى ذكرناها أخيرا فيجوز فى الموردين، و إن كان إشكال تسلط الكافرين على المؤمنين باق بحاله، فى بعض الفروض فلا يجوز فيها، و اللّه العالم.

---

(۶۲) النساء: ۱۴۱.

المهادنة، ص: ۳۷

الأمر الرابع: فى الشروط التى تذكر فى عقد الهدنة

و يلزم بها بعض المهادنين البعض: و لا إشكال فى جوازها و إلزامها لأدلة وجوب الوفاء بالشروط، و عدم فرق بين الهدنة و غيرها من العقود المشترطة بالشروط، و لا خلاف فى ذلك فى الجملة على ما فى المنتهى و الجواهر.
و قد استثنى من ذلك شرط الأفعال المحرمة، و هذا أيضا مما لا كلام فيه كما فى سائر العقود، و الدليل عليه الأخبار المعتبرة الدالة على عدم جواز كل شرط خالف كتاب اللّه، و لا بأس بذكر جملة منها.
فمنها: صحيحة ابن سنان
عن أبى عبد اللّه (عليه السلام)، قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطا مخالفا لكتاب اللّه فلا يجوز له، و لا يجوز على الذى اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب اللّه عز و جل»
«۶۳» و لا ينبغى الشك فى أن أحكام الشريعة كلها داخلة فى عنوان كتاب اللّه و إن ثبتت بالسنة، إما من جهة قوله تعالى (وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) «۶۴» فالأخذ بقول الرسول و أوصيائه المعصومين (عليهم سلام الملك الحق المبين) أخذ بما ورد فى الكتاب و لو إجمالا، و إما من جهة أن المراد بكتاب اللّه ما كتبه اللّه تعالى على الناس، لا خصوص ما هو مكتوب فى القرآن.
و منها: صحيحته الأخرى
عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) قال: «المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب اللّه عز و جل فلا يجوز»
«۶۵». و المراد من عدم الجواز فى الحديثين عدم المضى و النفوذ، كما هو واضح.

و منها: صحيحته الثالثة، قال

سألت أبا عبد اللّه (عليه السلام) عن الشرط فى الإماء لا تباع و لا توهب، قال: «يجوز ذلك غير الميراث، فإنها تورث لأن كل شرط خالف الكتاب باطل»

«۶۶». و منها: رواية الحلبى

عن أبى عبد اللّه (عليه السلام) فى رجلين اشتركا فى مال و ربحا فيه ربحا و كان المال دينا عليهما، فقال أحدهما لصاحبه: أعطنى رأس المال

---

(۶۳) الوسائل ۱۲: ۳۵۳، ب ۶ أبواب الخيار، ح ۱.

(۶۴) الحشر: ۷.

(۶۵) الوسائل ۱۲: ۳۵۳، ب ۶، أبواب الخيار، ح ۲.

(۶۶) المصدر السابق: ح ۳.

و الربح لك و ما توى فعليك، فقال (عليه السلام): «لا بأس به إذا اشترط عليه، و إن كان شرطا يخالف كتاب اللّه عز و جل فهو رد إلى كتاب اللّه عز و جل»

«۶۷» الحديث.

و على بن حديد فى سند هذه الرواية ممن روى عنهم ابن أبى عمير كما أنه من رواة أسانيد ابن قولويه فى كامل الزيارات، فهو ممن يعتمد عليه لو لا ما هو المعروف من تضعيف الشيخ (رحمه اللّه) إياه فى غير موضع من الاستبصار و التهذيب، و لكن المضمون ليس مما انفرد به هذا الراوى و لا يعارضه شىء مما ورد من الطرق المعتبرة، فالأخذ بقوله غير محظور.

و غير ذلك من الأخبار المنتشرة فى الأبواب المتفرقة، و قد عمل بمضمونها الفقهاء فى المعاملات و غيرها، و أفتوا بها فى عقد البيع و غيره، و ليس فيها ما يصرفها عن مثل عقد الهدنة، و قد ذكروا تفاصيل فى بيان معنى الأمر المخالف للكتاب، فليراجع إليها فى بحث الشروط من كتاب التجارة.

إلا أن الفقهاء (رحمهم اللّه) تعرضوا فى هذا الباب لإحدى صغريات تلك المسألة بالخصوص، و هى شرط رد النسوة المؤمنات إلى الكفار، و أفتوا ببطلان هذا الشرط و فساده.

قال فى المبسوط: «و إذا وقعت الهدنة على وضع الحرب و كف البعض عن البعض، فجاءتنا امرأة منهم مسلمة مهاجرة لا يجوز ردها بحال، سواء كان شرط ردها أو لم يشرط، و سواء كان لها رهط و عشيرة أم لم يكن لأن رهطها و عشيرتها لا يمنعونها من التزويج بالكافر، و ذلك غير جائز. إلى آخر كلامه» «۶۸».

و قال المحقق بعد التمثيل لما لا يجب وفاؤه من الشرط فى الهدنة بالتظاهر بالمناكير و إعادة من يهاجر من النساء: «فلو هاجرت و تحقق إسلامها لم تعد»، انتهى.

و مثلهما فى التصريح بالحكم بغير خلاف فى ذلك العلامة (رحمه اللّه) و كذا شراح كتبه و كتب المحقق من المتأخرين (رحمهم اللّه).

و المستند فى ذلك الآية الشريفة (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفّارِ. الآية) «۶۹»، و قد نزلت كما فى التفسير بعد الحديبية و عند ما لجأت

---

(۶۷) المصدر السابق: ح ۴.

(۶۸) المبسوط ۲: ۵۳.

(۶۹) الممتحنة: ۱۰.

المهادنة، ص: ۳۹

إلى المسلمين نفر من نساء المشركين، و طلبهن أهلهن، فامتنع رسول اللّه (صلى الله عليه و آله) من ردهن.

إلا أن فى بعض الروايات و كلها عامية السند أنه (صلى الله عليه و آله) استدل لذلك بأنهن غير مذكورات فى عهد الصلح بخلاف الرجال، مما يوهم أنه لو كن مذكورات لوجب ردهن، و لكن صريح الآية يدفع هذا التوهم، كما يدفع إطلاقها بعض ما قيل فى فروع المسألة، مثل: إن جاءت صغيرة ثم بعد بلوغها لم تقم على الإسلام ردت.

أو جاءت مجنونة فلما أفاقت فإن ذكرت أنها مسلمة أعطى المهر و منع منها، و إن ذكرت أنها لم تزل كافرة ردت إليه كما ذكر الفرعين فى المنتهى فإن إطلاق الآية يشمل الصغيرة و المجنونة، إذا أحرز إيمانهما حين مجيئهما.

و ملخص الكلام فى باب الصغيرة، أن غير البالغ الذى يظهر الإسلام و يقر بالشهادتين، يبنى على كونه مسلما فى الفقه و ذلك للعمومات الدالة على كفاية الشهادتين فى الحكم بإسلام الشخص و إجراء أحكام المسلم عليه.

و من المعلوم أن المراد بالمؤمنات فى الآية الشريفة ليس إلا اللاتى يطلق عليهن المسلمة، دون ذوات الإيمان بالمعنى الأخص.

كما أن الظاهر أن المراد بامتحانهن فى قوله تعالى (فَامْتَحِنُوهُنَّ) ليس هو الامتحان فى المدة الطويلة التى يظهر فيها الإيمان الواقعى عن الصورى، بل المراد هو السؤال عن الداعى الذى جاء بهن إلى دار الهجرة و طلب الشهادتين منهن و أمثال ذلك، مما يحصل منه الوثوق العادى بإسلام الشخص.

كما أن مقتضى الحديث المعروف

«كل مولود يولد على الفطرة.

إلخ» عدم الحكم بكفر غير البالغة لا سيما بعد إظهارها الإيمان و إقرارها بالشهادتين.

و بناء على ذلك فلا يبقى مجال للشك فى صدق المؤمنة على الصغيرة و شمول إطلاق (المؤمنات) فى الآية الشريفة لها.

فيمكن الجزم بعدم رد الصغيرة.

و أما لو فرض إظهارها الكفر بعد بلوغها فهذا يوجب إجراء أحكام المرتدة عليها، على إشكال فى ذلك.

المهادنة، ص: ۴۰

و أما المجنونة: فإما أن يعلم سبق إسلامها على الجنون، فهذه يشملها إطلاق الآية و لا يجوز ردها إلى الكفار، و لا وجه للخدشة فى صدق الهجرة على مجيئها هكذا مجنونة، مدعيا أن النبى (صلى الله عليه و آله) كان يسأل عن الداعى القلبى للمهاجرات، و يحذرهن أن يكون مجيئهن إلى دار الإسلام بغضا لأزواجهن أو حبا لأحد المسلمين أو أمثال ذلك، و إنما كان يقبلهن حينما يظهر له أن الداعى لهن إلى الهجرة حبهن للّه و رسوله (صلى الله عليه و آله).

فالهجرة أمر متوقف على نية و معرفة فى هذا المستوى، فكيف تتمشى من مجنونة؟ وجه عدم توجه هذه الخدشة على فرض تسلم ما نقل من فعل النبى (صلى الله عليه و آله) تاريخيا أولا: أن سؤال النبى (صلى الله عليه و آله) و اختباره للنساء، دليل على أن المجىء إلى دار الإسلام بدواع مادية كالتى ذكرت فى ذلك النقل ليس هجرة، و لا يدل على أن الهجرة تتوقف على وجود دافع و داع أكثر من الإسلام و النجاة من الكفار، و هما موجودان فى المجنونة.

و ثانيا: أن الذى ذكر فى ذاك النقل بعنوان ما يصدق معه الهجرة، أعنى الحب للّه و لرسوله، يتمشى من المجنونة أيضا، فالحب ليس من الأمور المتوقفة على كمال العقل، كما أن بواعث الحب للّه و لرسوله ليست منحصرة فيما تتوقف على الاستدلال العقلانى.

و أما إن علم عدم سبق إسلامها، بأن كان بدء جنونها فی حالة الكفر، فصدق الإسلام علی ما تبدی من اللجوء إلی المسلمین و القبول لهم محل إشكال، كما أن عدم ثبوت الإسلام الصحیح فی التی لا نعلم بسبق إسلامها لجنونها، أمر واضح.

فلا یمكن الحكم بإسلام المجنونة فی الصورتین الأخیرتین.

هذا، و لكن اهتمام الشریعة الإسلامیة بالمؤمنین، و عدم رضی الشارع المقدس بتعریض المؤمن للفتنة و الانحراف، المستفاد ذلك من مجموعة من النصوص و الأحكام الإسلامیة، یثیر احتمالاـ آخر فی تلكما الصورتین أیضا، و هو: عدم رد المجنونة فیهما و الترصد لبرئها من الجنون و ما سوف تبدی بالنسبة إلی الإسلام و الكفر بعده، و العمل علی وفقه.

و لا شك فی أن هذا

المهادنة، ص: ۴۱

أسكن للنفس و أقرب إلی الاحتیاط، و اللّه العالم.

ثم إنه یجب رد مهر المرأة إلی زوجها أو وكیله بشرط مطالبته به.

و الظاهر أن الحكم متفق علیه بین من تعرض للمسألة من فقهائنا.

و قد نقل الخلاف فی ذلك عن أبی حنیفة و المزنی، مستدلا بأن المهر لیس عوض البضع الفائت عن الزوج حتی یلزم دفعه.

و عمدة الاستدلال علی الحكم هو التمسك بقوله تعالی فی ذیل الآیة السابقة (وَ آتُوهُمْ مٰا أَنْفَقُوا). «۷۰»

و هذا و إن كان عاما بالنسبة لجمیع ما أنفقه الزوج علی زوجته، إلا أن المتفق علیه تفسیره بالمهر.

و لم أجد من أفتی بوجوب رد غیر المهر مما أنفقه الرجل علی زوجته.

و هذا بضمیمة عدم وجود نص فیما بأیدینا من الأخبار علی هذا التفسیر، یشبه نوع إجماع من العلماء علی ذلك مما لا یجترئ فقیه علی مخالفته، حتی أن بعض الأعاظم من معاصرینا (رحمه اللّه) مع كونه غیر معتن بالشهرة الفتوائیة و مع عدم اعترافه بانجبار الحدیث الضعیف بعمل الأصحاب لم یفت فی المسألة بوجوب رد جمیع ما أنفقه الزوج علی امرأته المهاجرة المسلمة.

قال بعد الفتوی بعدم جواز إرجاع النساء المؤمنات إلی دار الكفر: «نعم، یجب إعطاء أزواجهن ما أنفقوا من المهور علیهن» انتهی «۷۱»، و عبارته تشعر باستناده إلی الآیة الشریفة (وَ آتُوهُمْ مٰا أَنْفَقُوا. الآیة).

و لكن مع إطلاق الآیة و عدم قرینة فی الكلام تدل علی صرفه إلی خصوص المهر، خص الحكم بالمهور، و لیس هذا إلا من جهة فتوی العلماء بذلك.

اللهم إلا أن یقال: إن مناسبة الحكم و الموضوع موجبة لصرف ظهور رد الإنفاق فی الآیة إلی إنفاق ما كان واقعا فی قبال الزوجیة، المنعدمة و المنقطعة بسبب الهجرة، دون سائر ما أنفقه الزوج علی زوجته كالنفقة و الكسوة و الهدایا و أمثال ذلك، و لیس ببعید.

و مثل هذا الاتفاق وقع أیضا بالنسبة إلی اختصاص الحكم أعنی وجوب رد

(۷۰) المصدر السابق.

(۷۱) منهاج الصالحین: ۴۰۱، قسم العبادات، كتاب الجهاد، المسألة ۹۲.

المهادنة، ص: ۴۲

ما أنفق علی المرأة المهاجرة بالزوج، دون غیره من رجالها، كأبیها و إخوتها، و لعل هذا مما یمكن استفادته من الآیة الشریفة أیضا، حیث إن الظاهر أن مرجع الضمیر أمر واحد فی كل من قوله تعالی (وَ آتُوهُمْ مٰا أَنْفَقُوا) و قوله تعالی قبل ذلك (لٰا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لٰا هُمْ یَحِلُّونَ لَهُنَّ) «۷۲»، بمعنی أن الذی یستحق ما أنفق، هو نفس الذی قیل فیه أنه لا یحل لتلك المرأة و لا هی تحل له، و هو الزوج، إذ لا معنی لبیان حرمة محارم المرأة لها مع أنهم كانوا قبل إسلامها أیضا محارم، فیختص الحكم بالحرمة بالزوج، الذی كان حلالا لها

قبل إسلامها و هجرتها.

ثم إن رد المهر على الزوج، يختص بما إذا كان الزوج قد دفعه إلى زوجته، و كان ذا قيمة فى الشريعة الإسلامية، و أما إذا لم يدفعه أو كان مما ليس له قيمة كالخمر و الخنزير، فليس على المسلمين شيء فى ذلك، صرح بذلك الفقهاء و وجهه واضح إذ ما لم ينفق لا يتعلق به حكم الرد، قال تعالى (وَ آتُوهُمْ مّا أَنْفَقُوا). ثم إن المهر فى موارد وجوب دفعه، يدفع من بيت المال، هكذا ذكر الفقهاء فى كتبهم، مستدلا بأن بيت المال معد للمصالح، و هذا من المصالح.

هذا كله بالنسبة إلى النساء.

و أما بالنسبة إلى الرجال، فحكم جواز اشتراط عقد الهدنة بردهم، منوط بجواز رد الرجال اللاجئين إلى معسكر الإسلام، و عدم المنع منه شرعا، فلا بد أولا من تنقيح ذلك.

و ليعلم أولا قبل الورود فى البحث أن الهدنة بنفسها لا تقتضى ردهم لأنها ليست إلا إعلان ختم الحرب بأحد الأوجه المتصورة له، و هذا أجنبى عن رد الأشخاص، بل لا تقتضى رد الكفار أيضا إذا أرادوا الإقامة بين المسلمين.

فجواز رد الرجال أو عدمه يحتاج إلى ما يدل عليه، و ليس هنا دليل لفظى وارد فى خصوص الموضوع مثل ما كان فى رد النساء، فلا بد من التماس دليل آخر من العمومات أو الأصول.

---

(۷۲) الممتحنة: ۱۰.

ربما يمكن الاستدلال على عدم جواز الرد بأمور ثلاثة:

الأول: حرمة الظلم و هذا ظلم، و الكبرى لا تحتاج إلى كثير محاولة لكونها من واضحات الإسلام، و وضوح الصغرى أيضا غنى عن البيان، فأى ظلم أعظم من التصرف فى أمر المسلم بمثل هذا؟! الثانى: عموم لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام، سواء كان بمعنى عدم تشريع الحكم الضررى فى الإسلام، أو كان بمعنى حرمة الإضرار و النهى عنه، و انطباق الإضرار على أخذ المرء المسلم و تسليمه إلى العدو، أمر واضح. و الثالث: عدم جواز التصرف فى نفس المؤمن، و عدم الولاية عليها لأحد، و هذا مع كونه من المرتكزات العامة فى عرف المسلمين بحيث يكاد يكون من الضروريات، بل لا يبعد أن يقال: إن تحريم التصرف فى ماله إنما هو من جهة كون ذلك أحد أنحاء التصرف فى نفسه، أو يقال: إن حرمة التصرف فى النفس، مدلول عليها بفحوى حرمة التصرف فى المال، فمضافا إلى ذلك كله يمكن الاستدلال عليه أيضا ببعض الأدلة اللفظية كقوله تعالى (النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) «۷۳» حيث إن إثبات أولوية النبى (صلى الله عليه و آله) بالمؤمنين من أنفسهم، يدل بالالتزام أو بالاقتضاء على عدم أولوية أحد غير أنفسهم عليها، و إلا فلا بد من ذكره، و مثله: أدلة ولاية الأب و الجد على الصغير و على الباكرة، حيث إنها تدل بدلالة الاقتضاء على عدم ولاية أحد آخر عليهم.

هذا، و لكن يمكن أن يقال: إن صدق العناوين الثلاثة على مباشرة رد الرجل المسلم إلى الكفار، لا كلام فيه.

و لكن محل البحث ليس هو الرد بهذا المعنى، فإن ذلك مما تسالموا على حرمته كما فى المنتهى و الجواهر و غيرهما، و إنما الكلام فى الرد بمعنى التمكين من استرداد العدو إياه و عدم دفعه عن ذلك، و هذا لا يمكن الجزم بصدق العناوين الثلاثة عليه.

أما العنوان الثالث أعنى التصرف فى نفس المؤمن فأمره واضح إذ الوقوف و النظر إلى

---

(۷۳) الأحزاب: ۶.

من يحاول العدو لرده إلى بلد الكفر، ليس تصرفا فى أمره، بل هو عدم التصرف فيه.

و أما عنوانا الظلم و الضـرر، فربما یبدو أن الظاهر من کل من اللفظین أنه الأمر الإیجابی الذی یورد علی أحد ظلما أو ضررا، بالمباشرة أو بالتسبیب، فهو المبادرة بالأمر، لا الأمر السلبی بمعنی عدم التصـرف بنحو من الأنحاء، و المعلوم أن عدم المبادرة بشیء فی قبال رد العدو الرجل المسلم إلی بلاده، لیس أمرا إیجابیا بحیث یصدق علیه الظلم أو الضرر (بمعناه المصدری).

نعم، قـد ورد فی بعض التعـابیر عن الظلم مـا یوهم خلاـف ذلک، لکنه لا یخلو عن ضـرب من التأویل، مثل ما یسـتفاد من مفهوم قول الشاعر: «و من یشابه أبه فما ظلم»، فیسـتفاد منه أن من لم یشابهه فقـد ظلم، أو إطلاق «الظلم علی النفس» علی ترک الواجبات و أمثال ذلک.

و الظاهر تسالم العلماء علی أن الضرر الناشئ من ترک العمل و الإقدام، لا یدخل فی إطلاق قوله (صلی الله علیه و آله)

«لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام»

، إلاـ فی مـورد ینتهی ترک العمـل إلی ذهـاب نفس المـؤمن الـذی ثبت حرمته، أو وجوب حـفظ نفوس المؤمنین من غیر طریق دلیل الضرر.

و الحاصل: أن شـمول العناوین العامـة الثلاثـة علی الرد بمعنی التمکین و عـدم المجابهـة عنـد رد الکافر المسـلم إلی بلـد الکفر، محل تردید بل منع.

و یمکن الاسـتدلال علی حرمة الرد بهذا المعنی بما ذکره صاحب الجواهر (رحمه اللّه): من کونه لازم وجوب الهجرة من دار الحرب، التی لا یتمکن المسلم من إقامة شعار الإسلام فیها.

و تقریر الملازمـة بعـد کون دلاـلته علی حرمـة الرجوع و الإرجـاع إلیها واضـحا إما بوجوب النهی عن المنکر الفعلی (فی مقابل النهی اللسانی) بمعنی أنه یجب علی کل أحد النهی عن هذا الرجوع أو الإرجاع الذی لا کلام

المهادنة، ص: ۴۵

فی کونه منکرا بالمنع عن رده و إرجاعه، و عدم جواز التمکین و السـلبیة فی ذلک، و إما من جهة العلم بعدم رضی الشارع بوقوع هذا الأمر فیجب إیجاد العرقلة دونه و المنع منه، کما نقول مثل ذلک فی بعض الموارد الأخری.

و لعله یمکن الاسـتدلال لـذلک ببعض آی الـذکر الحکیم کقوله تعالی (وَ تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی.) «۷۴» و من هـذا القبیل ما ذکره صاحب الجواهر (رحمه اللّه) فی مقام التنظیر لما نحن فیه، أعنی وجوب إعانة المرأة المسـلمة بل المسلم المستضعف لو طلبا العون فی خروجهما من عند الکفار «۷۵».

هذا، و لکن یشـکل ما ذکرنا بما اشتهر من السنة الفعلیة النبویة فی قصة الحدیبیة، فإنه (صلی الله علیه و آله) التزم فی الهدنة مع الکفار فی تلک القصة، برد من التجأ إلیه من المسلمین، و رد فعلا أبا جندل بن سهیل بن عمرو، و هذا النقل مضافا إلی أنه ثبت «۷۶» بالطرق المعتبرة بحسب الموازین المعمولة فی نقل الحدیث کما سـیجیء فقد شاع فی کتب المؤرخین و أصـحاب السـیر، و تلقاه المحدثون و الفقهـاء بـالقبول، بحیث لا یبعـد ادعاء حصول الاطمئنان بصـحته، و علیه فلا مناص من الالتزام بجواز الرد فی الجملـة، و عـدم المجال لمنع ذلک علی الإطلاق، کما استفدناه من الدلیل الاعتباری المذکور آنفا.

و لکن مع ذلـک فلیس فی فعـل النبی (صـلی الله علیه و آله) کسائر الأدلـة غیر اللفظیـة دلالـة علی جواز الرد بقول مطلق، حتی یشـمل الرجل المستضـعف الذی یقدر العدو علی قهره و تفتینه عن الدین لأن عمله (صـلی الله علیه و آله) إنما وقع علی وجه ما و فی ظروف ما، و لیس فیه دلالـة أزیـد من جواز ذلک العمل فی مثل تلک الظروف و علی مثل ذاک الوجه، فلا یسـتفاد منه الجواز مطلقا، أی فی مطلق الظروف و علی شتی الوجوه.

و من هنا تعرف الإشـکال فی ما اختاره ابن قدامة الحنبلی فی کتابه المغنی، من اسـتفادة الإطلاق من عمله (صـلی الله علیه و آله)، فإنه بعد ما نقل تفصیل الشافعی بین من کان له عشیرة تحمیه و من لم یکن له ذلک، فیجوز الرد فی

(۷۴) المائدة: ۲.

(۷۵) جواهرا لکلام ۲۱: ۳۰۸.

(۷۶) ورد فی ذلک روایات معتبرة فی الکافی و تفسیر القمّی (رحمه اللّه) سوف نذکرها.

المهادنة، ص: ۴۶

الأول دون الثانی، قال: «و لنا أی علی الجواز بدون قید العشیرة أن النبی (صلی الله علیه و آله) شرط ذلک فی صلح الحدیبیة و وفی لهم، فرد أبا جندل و أبا بصیر و لم یخص بالشرط ذا العشیرة» انتهی «۷۷».

و یمکن تقریر کلامه بحیث یستفاد معه إطلاق الحکم من فعل النبی (صلی الله علیه و آله) و لم یرد علیه الإشکال: بأن الرجلین کانا ذا عشیرة، فلعل شرط النبی (صلی الله علیه و آله) کان مختصا بأمثالهما أن النبی (صلی الله علیه و آله) قد أطلق فی کلامه الذی شرط به للکفار برد من أتاه، و لم یقیده بذی العشیرة، و نعلم أنه (صلی الله علیه و آله) کان عازما علی الوفاء بشرطه بدلیل رد الرجلین، فیستفاد من ذلک أن مراده المدلول علیه باللفظ المطلق کان مرادا جدیا، و هذا یکفی فی استکشاف جواز الرد مطلقا، و لا یخفی أن علی هذا التقریر یکون الاستدلال بإطلاق قوله (صلی الله علیه و آله) فیما اشترط به علی الکفار، لا بإجمال فعله فیما فعله بعد ذلک.

وجه الإشکال علی کلامه بعد استبعاد هذا التقریر عن ظاهر کلام ابن قدامة هو أن المراد الجدی له (صلی الله علیه و آله) غیر معلوم لنا مع ذلک إذ من الممکن أن رسول اللّه (صلی الله علیه و آله) کان یعلم بإلهام من اللّه أو بقرینة مقامیة و حالیة، أن الجائی إلیه من المشرکین لا یکون إلا من ذوی المنعة و القدرة، و لا یأتی إلیه من غیرهم أحد، و لکن أطلق القول فی الشرط، دفعا لإیراد العدو أو لجهة أخری لم نعلمها، فمراده الجدی (صلی الله علیه و آله) یمکن أن یکون هذا القسم من الجائین لا کلهم، و هذا الاحتمال یمنع من الاستدلال بعدم التقیید فی کلامه عند المعاهدة.

فحاصل الکلام فی الإشکال علی ابن قدامة: أن عدم التقیید فی صیغة المعاهدة لا یدل علی الإطلاق فی المراد، إذا احتمل أن المتکلم یعلم بعدم تحقق مصداق المعاهدة إلا من بعض الأفراد.

فعلی هذا لا یمکن استکشاف الإطلاق فی مراده الجدی (صلی الله علیه و آله) من إطلاق الشرط فی صلح الحدیبیة.

مضافا إلی أن کلامه (صلی الله علیه و آله) فی هذا المجال غیر منقول بالضبط فی الروایات حتی نتمکن من الأخذ بإطلاقه، کما هو الشأن فی نقل أغلب القضایا التاریخیة

(۷۷) المغنی ۱۰: ۵۲۴.

المهادنة، ص: ۴۷

التی یترکز الاهتمام فیها فی بیان الحادثة لا ذکر ما صدر فیها عن المعصوم (علیه السلام) فی مقام المحاورة.

هذا، و لکن نقل الشیخ (رحمه اللّه) فی المبسوط: أن آیة سورة الممتحنة (فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَی الْکُفّارِ.) إنما نزلت ردعا للنبی (صلی الله علیه و آله) عما عقد علیه الصلح فی الحدیبیة، قال بعد ذکر بطلان شرط رد العبید و أمثاله فی عقد الصلح: «لأن النبی (صلی الله علیه و آله) عقد الصلح عام الحدیبیة علی أن یرد إلیهم کل من جاء مسلما مهاجرا، فمنعه اللّه تعالی من ذلک و نهاه عنه بقوله عز و جل (یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا جاءَکُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ. الآیة)» «۷۸» «۷۹».

فإن صح ذلک أعنی أن نزول هذه الآیة کان فی مقام الردع عن مضمون المعاهدة فلا یبعد أن یقال: إن الردع عن رد بعض طوائف الناس، أی النساء، یفید أمرین:

الأول: أن مراد النبی (صلی الله علیه و آله) فی معاهدته کان ما یشمل هذا المردوع عنه، أعنی النساء، و إلا کان الردع لغوا فلا مجال

لاحتمال أن قصده (صلی الله علیه و آله) کان إلی بعض طوائف الرجال فقط کذوی المنعة مثلا فإنه (صلی الله علیه و آله) إذا کان یعزم رد النساء، فعزمه (صلی الله علیه و آله) علی رد الرجال مطلقا و إن لم یکونوا ذا منعة و عشیرة أولی.

الثانی: أن هذا الردع بمنزلة إمضاء الباقی، لا من جهة الدلالة المفهومیة، حتی یخدش فی اعتبارها، بل من جهة دلالة الاقتضاء التی هی من الدلالات العقلیة بنحو من الأنحاء إذ لو لا إمضاء الباقی لکان الردع عن البعض لغوا، فتأمل.

فلو ثبت ما ادعاه الشیخ (رحمه اللّه) من ورود آیة الممتحنة فی هذا المقام، یکون نتیجته: أن مراد النبی (صلی الله علیه و آله) فی شرط رد الرجال فی عقد الصلح بالحدیبیة کان عاما لجمیع أصناف الرجال، سواء کانوا من ذوی العشیرة و المنعة أو

(۷۸) الممتحنة: ۱۰.

(۷۹) المبسوط ۲: ۵۲.

غیرهم، و حیث إنه (صلی الله علیه و آله) کان بصدد الوفاء قطعا فیکون فعله هذا دلیل جواز شرط رد الرجال.

فلا بد حینئذ من الرجوع إلی ما ورد فی ذیل الآیة حتی یتضح الحال، فنقول: أما ورود آیة الممتحنة فی مقام الردع و النهی، فلم أعثر علی أثر صحیح یدل علی ذلک، و لم أجد إلا ما رواه الطبرسی (رحمه اللّه) فی مجمع البیان عن ابن عباس بغیر إسناد متصل، و لیس منه فی مجامیعنا الحدیثیة عین و لا أثر.

و أما ما ورد فی بیان الواقعة واقعة الصلح فبعضها فیه التصریح بأن الشرط کان مخصوصا بالرجال من أول الأمر، و بناء علیه فلا مجال لما ادعی من أن آیة الممتحنة نزلت فی مقام الردع عن رد النساء.

و بعضها ظاهر فی الأعم من النساء، و إلیک عمدة ما ورد فی الباب.

فمنها: ما فی تفسیر القمی عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن ابن یسار، عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) و فیها

و قالوا له ترد إلینا کل من جاءک من رجالنا، و نرد إلیک کل من جاءنا من رجالک، فقال رسول اللّه (صلی الله علیه و آله): «من جاءکم من رجالنا فلا حاجة لنا فیه»

الخبر «۸۰».

و منها: ما فی روضة الکافی عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر و غیره، عن معاویة بن عمار، عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) و فیها

«و کان فی القضیة أن من کان منا أتی إلیکم رددتموه إلینا. و من جاء إلینا منکم لم نرده إلیکم»

الحدیث «۸۱».

و منها: ما فی البحار عن إعلام الوری عن الصادق (علیه السلام) و فیها

«و من لحق محمدا و أصحابه من قریش فإن محمدا یرده إلیهم، و من رجع من أصحاب محمد إلی قریش بمکة.»

الحدیث «۸۲».

و منها: ما فی صحیح البخاری بإسناده إلی عروة بن الزبیر، أنه سمع

(۸۰) تفسیر القمّی: ۶۳۱- ۶۳۳، ذیل قوله تعالی إِنّٰا فَتَحْنٰا لَکَ فَتْحاً مُبِیناً.

(۸۱) الروضة: ۳۲۲- ۳۲۶.

(۸۲) بحار الأنوار ۲۰: ۳۶۱- ۳۶۲.

المهادنة، ص: ۴۹

مروان بن الحکم و. و فیها

«و کان فیما اشترط سهیل بن عمرو أنه قال: لا یأتیک منا أحد و إن کان علی دینک إلا رددته إلینا و خلیت بیننا و بینه، و أبی سهیل أن یقاضی رسول اللّه (صلی الله علیه و آله) إلا علی ذلک»

الحدیث «۸۳».

هذه عمدة ما ورد فی ذلک من طرق الفریقین، و فیها ما یصرح بأن موضوع الشرط هو الرجال لا غیر، و هو ما نقلناه عن تفسیر القمی (رحمه اللّه)، و ما لعله ظاهر فی اختصاص القضیة بالرجال، و هو روایة إعلام الوری حیث إن تعبیر «الأصحاب» ربما یکون ظاهرا فی الرجال دون النساء، و ما هو ظاهر فی الأعم من الرجال کصحیح الکافی و حدیث البخاری.

أما حدیث إعلام الوری فلا یکون حجة من جهة عدم کونه مسندا، و أولی منه بعدم الحجیة حدیث البخاری، الذی فی سنده من لا نعرفه من الرواة، بل فیه من نعرفه بالفسق و عدم الوثاقة و هو مروان بن الحکم، فیبقی لدینا حدیثا القمی و الکلینی، و الظاهر تعدد الحدیثین و عدم اتحادهما، و إن کان الکافی أیضا ینقل حدیثه عن القمی عن أبیه عن ابن أبی عمیر، إلا أن وجود کلمة «و غیره» فی سند الکافی، و اختلاف الراوی المباشر فیهما (الذی هو معاویة بن عمار فی الکافی و ابن یسار فی التفسیر)، و التغایر الفاحش بین متن الحدیثین سواء فی محل الشاهد و غیره یورث الظن باختلاف الروایتین و عدم کونهما واحدة.

ثم إن ابن یسار فی سند القمی غیر معروف، و احتمال کون المراد منه سعید بن یسار المعدود من الطبقة الخامسة، و إن کان غیر ممتنع من جهة الطبقة، بل حتی لا یمتنع کونه فضیل بن یسار المعدود من الرابعة، و کون روایة ابن أبی عمیر عنه بواسطة و یکون السند مع ذلک معتبرا لمکان حکم مرسلات ابن أبی عمیر إلا أنه مع ذلک یبعد هذین الاحتمالین أنا لم نجد فی الأحادیث الکثیرة التی یرویها هذا الراوی الجلیل، حتی روایة واحدة عن هذین، و لذا لم یعد أی منها فی عداد من یروی عنهم ابن أبی عمیر.

کما أنه یبعد

---

(۸۳) البخاری ۳: ۴۵، من طبعة السندی.

المهادنة، ص: ۵۰

الاحتمال الثانی مضافا إلی ذلک، أن النقل عمن ینقل عنه بالواسطة لا بد و أن یکون مع التصریح بها و لو بقوله: عن رجل، فإذا لم یذکر الواسطة فظهور النقل یأبی عن کونه نقلا بالواسطة.

و بناء علی هذا فالمتعین وقوع الحذف أو التصحیف فی الکلمة.

فمن المحتملات فی ذلک أن یکون الصحیح: ابن عمار، و قد نقل فی تعلیقات البحار أن فی بعض نسخ التفسیر: «ابن عمار» بدل «ابن یسار» فبناء علی أن یکون المراد به معاویة بن عمار، یکون السند مشابها تماما لسند روایة الکافی، لکن یبعده أن تصدر روایتان من إمام واحد، عن طریق راو واحد و رواة عنه متحدین فی واقعة واحدة، بمضمونین و ألفاظ مختلفة، اللهم إلا أن یکون المراد بابن عمار «إسحاق بن عمار».

و من المحتملات و لعله أقواها أن یکون الصحیح: ابن سنان، و هو عبد اللّه الذی یروی عنه ابن أبی عمیر کثیرا.

و یؤیده أن الموجود فی تفسیری البرهان و نور الثقلین: ابن سنان بدل ابن یسار، و قد نقلا جمیعا الحدیث عن تفسیر القمی، و حیث إن مؤلفیهما معاصران فقد توفی أحدهما بضع سنین بعد الآخر و المظنون أنهما لم یکونا مطلعین علی کتاب بعضهما البعض، فیظن أن الشائع فی نسخ التفسیر کان ما ذکراه.

من جملة المحتملات أن یکون الصحیح: ابن أخی ابن یسار، کما وقع فی بعض آخر من الروایات، و المراد به: الحسن أو الحسین بن

أخى سعيد بن يسار.

و حاصل الجميع أن سند الرواية يصبح ضعيفا لتردد الراوى المباشر بين ثقة و غير موثق.

و لكن لو بنينا على عدم الاعتناء بالاحتمال الأخير، لكونه ضعيفا جدا، فدوران الأمر يكون بين الثقتين أعنى: عبد اللّه بن سنان و إسحاق بن عمار، فيكون المورد مورد الجمع الدلالى بينهما، و لما كانتا واردتين حكاية لواقعة، لا إنشاء لحكم، فلا مجال للقول بما يقال فى الدليلين المثبتين

المهادنة، ص: ۵۱

الواردين فى مقام إنشاء الحكم، من عدم التعارض الموجب لعملية تقييد الدليل المطلق بالدليل المقيد، فيحكم بمضمونهما جميعا و ذلك لأن وحدة الواقعة هنا تحكم بوحدة المراد من الدليلين، فلا يبقى مناص من حمل أحدهما على الآخر، و لما كان اختصاص القضية بالرجال و عدم شمولها للنساء فى الدليل الأخص، أوفى ظهورا من شمولها للنساء فى الدليل الأعم، فيحمل ذلك عليه، كما هو مقتضى الجمع العرفى دائما.

و لكن الذى يسهل الخطب أن ما ذكره الشيخ (رحمه اللّه) فى المبسوط و تبعه فى نقله العلامة (رحمه اللّه) فى المنتهى، من نزول آية الممتحنة و هى قوله تعالى فيها (فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفّارِ. الآية) «۸۴» فى مقام ردع النبى (صلى الله عليه و آله) عما عاهد عليه الكفار، فيستفاد منه إطلاق مراد النبى (صلى الله عليه و آله) و شموله لمطلق الرجال ذوى المنعة و غيرهم لا يستند إلى دليل معتبر، و بناء على ذلك فاختلاف الحديثين لا يؤثر شيئا إذ لا فارق بينهما من جهة عمومهما لفظا لمطلق الرجال، و قد عرفت سابقا فى مقام الإشكال على كلام ابن قدامة أن هذا الشمول اللفظى لا يكشف عن شمول مراد النبى (صلى الله عليه و آله) بالنسبة إلى مطلق الرجال.

فحاصل ما ذكرناه فى المقام هو أنه: إن تمكنا من إثبات وجوب الدفع عمن يريد الكفار إرجاعه إليهم، يكون هذا هو الأصل فى المسألة، و تكون السنة الفعلية النبوية استثناء منه، و لا بد من الاكتفاء بالقدر المتيقن فى الاستفادة منها.

و لكن الظاهر أن إثبات وجوب الدفع بالنسبة إلى ما عدا الحاكم الإسلامى مشكل جدا، و إن كان رجحانه شرعا مما لا كلام فيه، إلا أنه ينبغى الجزم بذلك بالنسبة إلى الحاكم و ولى أمر المسلمين، فإن الحكومة الإسلامية و الجهاز الحاكم على المسلمين، يجب عليها الدفع عن آحاد المسلمين، و هى مسئوله عن شئونهم الأساسية، التى منها: كونهم و بقاؤهم فى بلد الإسلام، و عدم مقهوريتهم فى النقل إلى بلد الكفر تحت حكم الكافرين، و هذا مما تشهد عليه الأدلة الواردة فى بيان معنى الولاية و الحكومة الإسلامية، و الحقوق

(۸۴) الممتحنة: ۱۰.

المهادنة، ص: ۵۲

المتقابلة بين الراعى و الرعية فى الإسلام، بل مما يصدقه و يحكم به ارتكاز المسلمين.

و بناء على ذلك فالأصل حرمة رد الرجال اللاجئين إلى المعسكر الإسلامى.

و لكن بمقتضى السنة النبوية المأثورة عنه (صلى الله عليه و آله) فى قصة الحديبية، نحكم باستثناء مورد ما عن هذا الأصل.

و المستثنى بمقتضى المناسبة بين الحكم و الموضوع لا يكون إلا من يكون قادرا على الدفاع عن نفسه و دينه، و لا يخاف قهره و افتتانه فى أيدى الكفار، بأن يكون ذا عشيرة تمنعه و أمثال ذلك، فيجوز رده بمعنى التمكين من رد الكفار إياه و لا يجوز رد غيره.

و هذا ما أفتى به المشهور، بل ادعى بعض نفى الخلاف فيه، و إن لم نجد من ذكر له وجها بالتفصيل.

ثم إن حكم الصغير و المجنون بعينه هو حكمهما فى باب النساء، و ما ذكرنا هناك بالنسبة إلى الصغيرة و المجنونة جار هنا بلا تفاوت.

هذا، و بعد ما عرفت حكم رد النساء المسلمات و الرجال المسلمين إلى الكفار، يتضح لك الحكم فى مسألة اشتراط عقد الهدنة

بذلک.

و قد قلنا سابقا أن کل شرط سائغ، نافذ جائز فی الهدنهٔ، بخلاف الشرط غیر السائغ.

و بناء علی ذلک لو شرطوا فی الهدنهٔ رد النساء، أو الرجال المستضعفین، أو أطلقوا الرد بحیث یراد شموله لهم، کان شرطوا رد الرجال مطلقا، أو رد کل من جاء إلی المسلمین، بطل الشرط و فسد و لم ینفذ، و هذا مما لا إشکال فیه و لا خلاف.

إنما الکلام فی الهدنهٔ المشتملهٔ علی مثل هذا الشرط، أو أی شرط آخر مخالف لکتاب اللّه، و غیره من الشروط الفاسدهٔ، فهل یفسد عقد الهدنهٔ بفساد الشرط؟ أم یکون العقد صحیحا؟ ربما یبدو أن لازم ما ذهب إلیه المحققون فی باب البیع و النکاح من عدم

المهادنهٔ، ص: ۵۳

فساد العقد بفساد الشرط الذی یتضمنه عدم فساد الهدنهٔ أیضا بفساد الشرط الذی أخذ فی ضمنها، و لکن فتوی کثیر من الفقهاء (رحمهم اللّه) بما فیهم بعض من ذهب إلی عدم فساد العقد بفساد الشرط فی عقد البیع، صریح فی خلافه هنا، أی القول بفساد عقد الهدنهٔ بسبب فساد الشرط.

قال فی المبسوط: «و إن شرط رد من لا عشیرهٔ له کان الصلح فاسدا لأنه صلح علی ما لا یجوز، فإن أطلق رد الرجال و لم یفصل کان الصلح باطلا فاسدا» «۸۵».

و قال العلامهٔ (رحمه اللّه) فی المنتهی: «و فاسد الشرط یبطل العقد مثل أن یشترط رد النساء إلی أن قال: فهذه الشروط کلها فاسدهٔ یفسد عقد الهدنهٔ» «۸۶».

و قال فی التذکرهٔ: «لو صالحناهم علی رد من جاء من النساء مسلمهٔ، کان الصلح باطلا» «۸۷».

و قال فی القواعد: «لو شرط إعادهٔ الرجال مطلقا بطل الصلح» «۸۸».

و قال المحقق الکرکی (رحمه اللّه) فی ذیل هذه العبارهٔ من القواعد بعد أن ذکر احتمالین فی المراد من قوله: «مطلقا» أولهما: أن یکون المراد وقوع الشرط مقیدا بالإطلاق، الذی یقتضی عموم الإعادهٔ: «و لا ریب فی البطلان فی الأول، لأنه صریح فی تناول من لا تجوز إعادته.» «۸۹».

و قال الشهید الثانی (رحمه اللّه) فی المسالک فی ذیل عبارهٔ الشرائع: «و لو شرط فی الهدنهٔ إعادهٔ الرجال مطلقا، قیل: یبطل الصلح» ذاکرا نفس الاحتمالین فی المراد من الإطلاق فی عبارهٔ المحقق (رحمه اللّه): «و لو أرید بالإطلاق اشتراط إعادهٔ من یؤمن افتتانه و من لا یؤمن مصرحا بذلک، کان الشرط فاسدا قطعا، و یتبعه فساد الصلح علی الأقوی» ثم أشار إلی التردد فی ذلک فی عبارهٔ الشرائع بقوله: «و یمکن أن یکون نسبهٔ البطلان إلی القیل، بناء علی التردد فی فساد العقد المشتمل علی شرط فاسد.» «۹۰».

---

(۸۵) المبسوط ۲: ۵۵.

(۸۶) المنتهی ۲: ۹۷۵، آخر الصفحهٔ.

(۸۷) التذکرهٔ ۱: ۴۴۸.

(۸۸) قواعد الآکام ۱: ۱۱۷.

(۸۹) جامع المقاصد ۳: ۴۷۸.

(۹۰) المسالک ۱: ۱۲۵.

المهادنهٔ، ص: ۵۴

و قال صاحب الجواهر (رحمه اللّه): «فلو وقع الصلح من بعض نواب الإمام (علیه السلام) علی ذلک، کان باطلا، بل الظاهر بطلان العقد من أصله لا خصوص الشرط، لکون التراضی قد وقع علیه».

و قال فی موضع آخر: «نعم، الظاهر فساد عقد الهدنة باشتماله علی ما لا یجوز لنا فعله شرعا، کرد النساء المسلمات.» «۹۱».

فهذه العبارات صریحة کلها فی تبعیة العقد للشرط فی الفساد فی باب الهدنة، مع أن من أصحابها من یقول بعدم إفساد الشرط الفاسد العقد المشتمل علیه فی باب البیع، کصاحب الجواهر (رحمه اللّه)، و کالشیخ (رحمه اللّه) علی ما حکی عنه فی الجواهر، نعم خیرة العلامة و المحقق و الشهید الثانیین (رحمهم اللّه) یوافق ما اختاروه فی البیع أیضا «۹۲».

کما أن الظاهر من کلام بعض أعلام العصر (رحمه اللّه) و صریح ما ذکره بعض آخر من المعاصرین هو عدم فساد العقد هنا، وفقا لما أفتیا به فی البیع.

قال الأول فی کتابه (منهاج الصالحین): «و لا یجوز اشتراط أمر غیر سائغ، کإرجاع النساء المسلمات إلی دار الکفر و ما شابه ذلک» «۹۳».

«و أما إذا اشترط ذلک أی رد الرجال فحینئذ إن کانوا متمکنین. و إلا فالشرط باطل» انتهی کلامه «۹۴»، فعدم ذکر بطلان عقد الصلح المشتمل علی هذا الشرط ظاهر فی الجزم بعدم بطلانه، کما لا یخفی.

و قال الثانی فی کتابه (مهذب الأحکام) فی ذیل قوله فی المتن: و لو شرط ما لا یجوز فعله یلغو الشرط: «لبطلان کل شرط مخالف للکتاب و السنة، و لکن لا یوجب ذلک بطلان العقد، کما ثبت فی محله» «۹۵».

ثم بعد سرد کلمات الفقهاء (رحمهم اللّه) لا بد أولا: من نظرة مارة إلی أصل مسألة تأثیر الشرط الفاسد فی فساد العقد المشتمل علیه، أو عدم تأثیره، و بیان مقتضی الدلیل فیها، ثم بعد ذلک: بیان التحقیق فیما نحن فیه، و أنه هل هنا

---

(۹۱) جواهر الکلام ۲۱: ۳۰۱.

(۹۲) راجع تفصیل النسبة فی جواهر الکلام ۳۳: ۲۱۱.

(۹۳) منهاج الصالحین: ۴۰۱، قسم العبادات، کتاب الجهاد، المسألة ۹۱.

(۹۴) المصدر السابق: ۴۰۳، المسألة ۹۶.

(۹۵) مهذّب الأحکام ۱۵: ۱۱۸.

شیء یوجب الفرق بین عقد الصلح و غیره من العقود؟ حتی یلتزم بفساد العقد هنا و إن لم نقل به فی عقد البیع و غیره، أم لا؟ فنقول:

عمدة ما یمکن الاعتماد علیه فی القول بصحة العقد مع فساد شرطه، أمور: الأول: عمومات أدلة العقود، و أدلة نفس العقد المبحوث عنه، کقوله تعالی (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ.) «۹۶»، و قوله تعالی (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ) «۹۷»، و قوله تعالی (وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللَّهِ) «۹۸» و غیرها. فإنها بعمومها أو إطلاقها تدل علی نفوذ و تمامیة کل عقد و کل بیع و کل سلم، و لیس هناک شیء یدل علی تقییدها أو تخصیصها بما عدا المتضمن لشرط فاسد.

و أدلة فساد الشرط المخالف للکتاب و سائر الشروط الفاسدة لا یدل علی أزید من فساد نفس الشرط، و لیس فیها شیء یدل علی حکومتها علی أمثال تلک العمومات.

الثانی: الأخبار الواردة فی أبواب البیع و النکاح، الصریحة أو الظاهرة فی صحة العقد مع فساد الشرط المأخوذ فیه، و إلیک بعضها:

فمنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الحلبی

عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) أنه ذکر أن بریرة کانت عند زوج لها، و هی مملوکة، فاشترتها عائشة فأعتقتها، فخیرها رسول اللّه (صلی الله علیه و آله) إن شاءت أن تقر عند زوجها و إن شاءت فارقته، و کان موالیها الذین باعوها اشترطوا ولاءها علی عائشة، فقال رسول اللّه (صلی الله علیه و آله): «الولاء لمن أعتق»

«۹۹». و طریق الصدوق إلی عبید اللّه بن علی الحلبی، صحیح.

و منها: صحیحة عیص بن القاسم

عن أبی عبد اللّه (علیه السلام) قال: قالت عائشة لرسول اللّه (صلی الله علیه و آله): إن أهل بریرة اشترطوا ولاءها، فقال رسول اللّه (صلی الله علیه و آله): «الولاء لمن أعتق»

«۱۰۰». ۱.

---

(۹۶) المائدة: ۱.

(۹۷) البقرة: ۲۷۵.

(۹۸) الأنفال: ۶۱.

(۹۹) السوائل: ۱۶: ۴۷، ب ۳۷، کتاب العتق، ح ۲.

(۱۰۰) المصدر السابق: ح ۱.

المهادنة، ص: ۵۶

و دلالتهما مبنیة علی أن الشرط کان فی ضمن عقد بیع بریرة لعائشة، فقرر رسول اللّه (صلی الله علیه و آله) البیع و العتق، و رد الشرط.

و منها: روایة الوشاء

عن الرضا (علیه السلام) قال: سمعته یقول: «لو أن رجلا- تزوج المرأة، و جعل مهرها عشرین ألفا، و جعل لأبیها عشرة آلاف، کان المهر جائزا، و الذی جعله لأبیها فاسدا»

«۱۰۱». ۱.

و قد نقله فی الوسائل عن الکلینی (قدس سره) بسندین، أحدهما من طریق الحسین بن محمد الأشعری الذی هو أحد مشایخ الکلینی الموثقین، و فیه معلی بن محمد الذی لم یرد فیه توثیق بالخصوص، بل نسب إلیه النجاشی (رحمه اللّه) الاضطراب، فالطریق به ضعیف، و الطریق الثانی محمد بن یحیی العطار عن أحمد بن محمد و هو طریق صحیح.

و دلالته علی فساد ما شرط لأبیها مع صحة النکاح دلالة جیدة.

و منها: روایة محمد بن قیس

عن أبی جعفر (علیه السلام) فی الرجل یتزوج المرأة إلی أجل مسمی، فإن جاء بصداقها إلی أجل مسمی فهی امرأته، و إن لم یأت بصداقها إلی الأجل فلیس له علیها سبیل و ذلک شرطهم بینهم حین أنکحوه، فقضی (علیه السلام) للرجل: «إن بیده بضع امرأته، و أحبط شرطهم»

«۱۰۲». ۱.

و الحدیث منقول فی الکافی و التهذیب، فأما سند الکلینی فمبدأ بعدة عن سهل بن زیاد، و مختوم بمحمد بن قیس، أما الأخیر فالظاهر بقرینة قوله: فقضی للرجل إلخ أنه أحد شخصین: أما محمد بن قیس أبی نصر الأسدی، أو محمد بن قیس البجلی، الثقتین، اللذین ذکر النجاشی (رحمه اللّه) لکل منهما کتابا فی قضایا أمیر المؤمنین (علیه السلام).

و بقرینة روایة عاصم بن حمید الثقة عنه، یقوی کونه الأخیر، فلا یضر اشتراک محمد بن قیس بین أشخاص عدیدة بینهم مجاهیل أو ضعاف، فلا بأس بالسند من هذه الجهة، و أما سهل بن زیاد، فالظاهر فیه ما أبداه بعض الأعاظم من أهل التدقیق من معاصرینا فی کتابه: «قاموس الرجال» من أن أخبار سهل فی الکافی معتبرات اختارها الکلینی (رحمه اللّه)

---

(۱۰۱) الوسائل ۱۵: ۱۹، ب ۹، أبواب المهور، ح ۱.

(۱۰۲) الوسائل ۱۵: ۲۱، ب ۱۰، أبواب المهور، ح ۲.

المهادنة، ص: ۵۷

لکتابة، فلا ینافی ذلک ما علیه الأکثر من أئمة الرجال من جرحه و تضعیفه.

و بناء علی ذلک فالروایة معتبرة.

و أما طریق الشیخ فبإسناده عن محمد بن علی بن محبوب و هو إسناد صحیح عن أحمد بن محمد، عن ابن أبی نجران، عن عاصم بن حمید، و علی هذا فالسند صحیح.

و أما دلالتها علی صحة العقد المتضمن للشرط الفاسد فواضحة و ظاهرة.

و منها: معتبرة محمد بن قیس الأخری

عن أبی جعفر (علیه السلام): «أنه قضی فی رجل تزوج امرأة، و أصدقته هی و اشترطت علیه أن بیدها الجماع و الطلاق، قال: خالفت السنة، و وُلیت حقا لیست بأهله، فقضی أن علیه الصداق و بیده الجماع و الطلاق، و ذلک السنة»

«۱۰۳». ۱

و منها: صحیحة محمد بن قیس الثالثة عن أبی جعفر (علیه السلام) فی رجل تزوج امرأة، و شرط لها إن هو تزوج علیها امرأة أو هجرها أو اتخذ علیها سریة علی وزن ذریة، جمعها سراری علی وزن ذراری: الأمة التی تقام فی البیت فهی طالق، فقضی فی ذلک «إن شرط اللّه قبل شرطکم، فإن شاء وفی لها بما اشترط و إن شاء أمسکها و اتخذ علیها و نکح علیها»

«۱۰۴». ۱

رواها الشیخ بإسناده إلی محمد بن علی بن محبوب، و منه بسند صحیح إلی محمد بن قیس، و طریق الشیخ (رحمه اللّه) إلی ابن محبوب صحیح.

و منها: روایة زرارة

عن أبی جعفر (علیه السلام) قال: کان الناس بالبصرة یتزوجون سرا، فیشترط علیها أن لا آتیک إلا نهارا، و لا آتیک باللیل، و لا أقسم لک، قال زرارة: و کنت أخاف أن یکون هذا تزویجا فاسدا، فسألت أبا جعفر (علیه السلام) عن ذلک، فقال: «لا بأس به یعنی بالتزویج إلا أنه ینبغی أن یکون مثل هذا الشرط بعد النکاح، و لو أنها قالت له بعد هذه الشروط قبل التزویج: نعم، ثم قالت بعد ما تزوجها: إنی لا أرضی إلا أن تقسم لی و تبیت عندی فلم یفعل کان آثما»

«۱۰۵». ۱

---

(۱۰۳) الوسائل ۱۵: ۴۹، ب ۲۹، أبواب المهور، ح ۱.

(۱۰۴) الوسائل ۱۵: ۴۶، ب ۳۸، أبواب المهور، ح ۱.

(۱۰۵) الوسائل ۱۵: ۴۷، ب ۳۹، أبواب المهور، ح ۲.

المهادنة، ص: ۵۸

و أما سندها: فهی روایة الشیخ بإسناده إلی محمد بن أحمد بن یحیی، و هو إسناد صحیح، عن محمد بن الحسین و هو ابن أبی الخطاب الثقة عن الحسن بن علی و الظاهر أنه ابن فضال الثقة عن علی بن إبراهیم، عن محمد الأشعری، هکذا فی الوسائل.

و قال المجلسی (رحمه اللّه) فی شرح التهذیب فی ذیل هذا السند: إن هذا تصحیف ظاهر، و استظهر کون السند هکذا: عن الحسن بن علی، عن إبراهیم بن محمد الأشعری و هو الذی یروی عنه الحسن بن فضال کثیرا کما فی مشترکات الکاظمی عن عبید بن زرارة

«۱۰۶» ۱. و بناء عليه يكون الخبر موثقا بابن فضال.

خامنهای، سید علی بن جواد حسینی، المهادنة، در یک جلد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۱۸ ه ق المهادنة؛ ص: ۵۸

و مثلها أخبار أخرى. و مضمون الكل: أن فساد الشرط في العقود المذكورة في تلك الروايات لا- يوجب فساد العقد، و دعوى اختصاص الحكم بالبيع و النكاح، و إن كان مقتضى ورود الروايات فيهما دون غيرهما، إلا أنه مخالف لما يتذوق من أكثر الأخبار الواردة في البابين، من أن الجواب غير ناظر إلى خصوص المورد، بل ناظر إلى أمر كلي عام في جميع العقود، و هو أن الشرط الفاسد لا اعتبار له حتى يؤثر في العقد المتضمن له، فوجوده كالعدم، فقوله (عليه السلام) في حديث محمد بن قيس

«شرط اللّه قبل شرطكم، فإن شاء وفى لها بما اشترط و إن شاء.

الحديث»، و مثله التعبير الوارد في رواية محمد بن قيس الأولى: «و أحبط شرطهم.» معناه و اللّه العالم أن هذا الشرط حيث خالف شرط اللّه فهو غير مؤثر في الإلزام و غير معتنى به، فيكون العقد المتضمن له كأنه خال عنه، و هذا أمر غير منحصر بالنكاح و البيع إذ لا خصوصية لهذين العقدين في ذلك، بل هذا أمر عام بالنسبة إلى سائر العقود.

هذا، و لكن قد يذكر في المقام إشكالات، تعرض لها في الجواهر و كذا في كتاب المتاجر للشيخ الأعظم (رحمهما اللّه) راجعة كلها إلى: أن فساد الشرط يوجب الخلل في العقد، إما من جهة عروض الجهالة في العوضين، أو من جهة عدم بقاء

---

(۱۰۶) راجع ملاذ الأخيار ۱۲: ۲۶۷، و قال مثله السيّد الخوئي في معجم الرجال، و الظاهر أنّه أخذ ذلك منه.

المهادنة، ص: ۵۹

الرضى المعتبر في العقد في فرض فساد الشرط و عدم اعتباره شرعا، و حيث إن فساد العقد في صورة فقده لأركان الصحة، الناشئ من فساد الشرط، أمر مفروغ عنه.

فالنتيجة: أن فساد الشرط يوجب فساد العقد.

و بناء عليه فلا مناص من الاكتفاء في القول بصحة العقد عند فساد الشرط، بموارد النص أعني البيع و النكاح.

إلا أن المحققين من الفقهاء تصدوا للجواب عما ذكر من الإشكال، وها نحن نذكر بعض ما قيل في هذا الصدد، مشفوعا بما هو الحق لدينا في دفع الإشكال.

أما الإشكال بعروض الجهالة في العوض بتقريب أن «للشرط قسطا من العوض، فإذا سقط لفساده، صار العوض مجهولا» الذي ذكره الشيخ الأعظم نقلا عن المبسوط، و تصدى له بأجوبة متعددة، فالظاهر أنه غير متأت في ما نحن فيه إذ العقد في باب الهدنة ليس عقدا على تبادل العوضين، بحيث يجعل شيء في مقابل شيء عوضا عنه، كالبيع و الإجارة و أمثالهما، بل هو عقد على التسالم فيما بين الطرفين على شيء واحد، و هو ترك الحرب.

و لو فرضنا أن هذا الأمر المتسالم عليه ينحل إلى أمرين يكون أحدهما مقابلا للآخر على نحو العوضية، كترك حملة أحد الطرفين في مقابل ترك حملة الآخر، فاعتبار عدم الجهالة فيهما مثل ما يعتبر في العوضين في باب البيع و الإجارة، أمر موهوم غير واقعي، و لا معنى لحصول الغرر بالجهالة في هذا العقد، كما يحصل غالبا في البيع، و لا معنى لأن يقال إن الشرط واقع مقابل جزء من المتاركة من أحد الطرفين، فإذا انتفى انتفى عوضه و يكون الباقي مجهولا.

و خلاصة القول أن هذا الإشكال لا ربط له بباب الهدنة و لا يتأتى فيه أصلا.

إن قلت: وقوع المال في مقابل الهدنة بأن يتقبل أحد الطرفين شيئا من المال في مقابل الرضى بالهدنة من الطرف الآخر غير عزيز في

هذا الباب. و بناء

المهادنة، ص: ۶۰

علیه فالإشکال المفروض فی المعاملات المالیة مثل البیع و الإجارة جار هنا أیضا بلا فرق فی البین: قلت: المال المجعول فی هذا الفرض لیس أحد العوضین، بأن یقع التبادل بینه و بین الشیء الآخر فی المعاملة، بل هو شیء فی مقابل أصل المعاملة التی لیس فیها عوضان متبادلان، فهو مثل المال الذی یبذل فی مقابل أصل البیع أو الإجارة عند ما یفرض أن صاحب المال یمتنع عن بیعه، فیبذل له مال معین حتی یقبل وقوع المعاملة علی ماله فهذا المال واقع فی مقابل أصل الهدنة، و لیس أحد رکنی المعاوضة فیها، و ذلک لما بیناه من أن الهدنة لیست فی طبیعتها معاوضة بین شیئین، بل هی قرار بین طرفین علی وقوع أمر مشترک بین الطرفین، و تسالم بینهما علی ذلک.

و بناء علیه فالشرط الواقع فیها لا یکون فی مقابل جزء من العوض حتی یقال: فقده یوجب الجهالة و الغرر فی العوضین.

و أما الإشکال بوقوع الخلل فی التراضی عند تعذر الشرط و فساده، فقد أجیب عنه فی باب البیع بوجوه:

الأول: ما فی الجواهر من أن مدخلیة الشرط فی التراضی لا یوجب بطلان العقد بفساد الشرط، کما أن مدخلیة الثمن و المثمن لا یوجب ذلک، بل أقصاه ثبوت الخیار للتضرر، و لا بأس بالتزامه «۱۰۷» ۱، ثم أجاب (رحمه اللّه) عن إشکال ربما یورد علی عدم تأثیر فساد الشرط علی العقد، و هو أن: التأثیر لازم معنی الشرط، و هو الربط بنحو من التعلیق، فأجاب عنه بأن التعلیق مبطل للعقد، و تضمن الشرط للتعلیق معناه عدم جواز الاشتراط فی المعاملة رأسا.

فحاصل الجواب: إنکار التعلیق فی معنی الشرط، و لازم ذلک عدم البأس بنفی تأثیر فساد الشرط علی العقد.

الثانی: ما فی متاجر الشیخ (رحمه اللّه) و حاصله: أن القیود المأخوذة فی أحد طرفی العقد و فی جمیع المطلوبات العرفیة علی أقسام، فمنها ما یکون رکنا

---

(۱۰۷) جواهرا لکلام ۲۳: ۲۱۳.

المهادنة، ص: ۶۱

للمطلوب، ککون المطلوب حیوانا ناطقا لا ناهقا، و ککون المطلوب للشارع الغسل بالماء للزیارة لأجل التنظیف، حیث لا یقوم الحمار مقام العبد، و لا التیمم مقام الغسل، و منها ما لا یکون کذلک، ککون العبد صحیحا، و الغسل کائنا بماء الفرات، فإن العرف یحکم فی هذه الموارد بکون الفاقد للوصف نفس المطلوب.

و الظاهر أن الشروط المأخوذة فی المعاملات من هذا القبیل لا من قبیل الأول، فلا یکون التصرف الناشئ عن العقد بعد فساد الشرط تصرفا لا عن تراض، نعم غایة الأمر ثبوت الخیار «۱۰۸» ۱.

و الفرق بینه و بین ما عرفت من الجواهر أن هذا البیان لا یشتمل علی الاعتراف بدخالة الشرط فی الرضی المعاملی، و ذاک یعترف بذلک و لکن لا یری ذلک موجب الفساد العقد و إن کان موجبا للخیار.

فبناء علی مبنی الشیخ (رحمه اللّه) لا یکون التصرف المترتب علی العقد بعد انتفاء ما ارتبط به من القیود من النوع الثانی التی ذکر الشرط من جملتها تصرفا لا عن تراض جوزه الشارع تعبدا و قهرا علی المتعاقدین، بل الرضی المعاملی الذی هو المناط فی صحة المعاملات المتوقفة علی الرضی حاصل و لو مع فساد الشرط و انتفائه.

و لبعض الأعلام من المعاصرین بیان فی توجیه عدم دخالة فساد الشرط فی انتفاء الرضی المعاملی، و محصله أن الرضی المعاملی إنما علق علی التزام المشروط علیه بإیجاد الشرط، لا علی نفس وجود الشرط و تحققه خارجا، قال: «إن الرضی المعاملی عند الإنشاء لم یعلق علی وجود الشرط فی الخارج، و إلا لکانت المعاملة باطلة لأنه من التعلیق المبطل، و حتی لو فرضنا صحة التعلیق تکون المعاملة

باطلة فيما نحن فيه لعدم حصول ما علق عليه فى الفرض، و المعلق ينتفى عند فقد المعلق عليه لا ـ محالة، و هذا من غير فرق بين الشروط الصحيحة و الفاسدة.

و لازمه بطلان العقود و الإيقاعات عند الاشتراط مطلقا. إلى أن قال: و الالتزام بإيجاده لما كان حاصلا عند المعاملة و هما يعلمان بوجوده فلا يكون التعليق على مثله مبطلا، و من الظاهر

---

(۱۰۸) المكاسب: ۲۸۸.

المهادنة، ص: ۶۲

أن الالتزام بإيجاد الشرط فى المقام حاصل لأنه التزم به على الفرض و تكون المعاملة تامة و متحققة، و كون ذلك أمرا محرما لم يمضه الشارع مطلب آخر غير مربوط بحصول المعلق عليه للمعاملة كما هو ظاهر.

نعم، ربما يكون البائع بحيث لو كان عالما بحرمة ذلك الشرط، أو كان عالما بعدم إمضاء الشارع له، لما أقدم على المعاملة، و إنما أقدم عليها باحتمال أن الشارع يمضى الشرط المحرم فى المعاملة، تقصيرا أو قصورا، إلا أن ذلك من باب تخلف الدواعى، و هو لا يستلزم البطلان. إلى أن قال: و الوجه فى ذلك أن تخلف الدواعى لا ربط له بالرضى المعاملى أبدا، فالرضى موجود لتحقق ما علق عليه و هو الالتزام، و يشمله عموم (و أحل اللّه البيع) «۱۰۹» ۱ و غيره من العمومات، و معه فلا وجه للبطلان».

انتهى محل الحاجة من كلامه نقلا عن مصباح الفقاهة، و هو تقريرات درسه (رحمه اللّه).

أقول: هذه هى الوجوه الثلاثة التى ذكروها لإثبات أن تخلف الشرط لا يوجب بطلان المعاملة المشروطة به.

فأما ما ذكره صاحب الجواهر (رحمه اللّه) فلعله يمكن المناقشة فيه: أولا: بأن ما سلم من مدخلية الشرط فى الرضى إن أريد منه الرضى المعاملى الذى يكون بمعنى تسليم كل من الطرفين لوقوع المعاوضة لا نعترف به دائما.

و إنما الشرط موجود دائما فيما يتراضى عليه، و هذا أعم من كونه ذا مدخلية فى الرضى.

فإن من يشترى ثوبا مشروطا بكونه نظيفا و عليه الأزرار بقدر الحاجة و أمثال ذلك، فصحيح أنه يجعل الرضى المعاملى متعلقا بالثوب واجدا لهذه الشروط، إلا أن هذه الشروط غير دخيلة غالبا فى حصول هذا الرضى، فوجود الشىء فى مجموعة ما يتراضى عليه، لا يلازم دائما مدخلية هذا الشىء فى الرضى المعاملى.

و ثانيا: لا يبعد أن يقال: إن الشرط الذى له مدخلية فى الرضى المعاملى و قد قلنا إنه بعض الشروط لا جميعها يؤثر انتفاؤه فى انتفاء المعاملة كما

---

(۱۰۹) البقرة: ۲۷۵.

المهادنة، ص: ۶۳

قال نظير ذلك الشيخ (رحمه اللّه) فى القيود التى تعتبر ركنا للمقصود.

فمثلا: لو استأجر أو اشترى دارا فى موسم الحج فى مكة المكرمة، مشروطا بكونها خالية من الساكن الغاصب أو غير الغاصب، فاتفق كونها مشغولة به، فإن كون الشرط فى مثله ركنا للمطلوب بل هو نفس المطلوب فى نظر العرف مما لا شبهة فيه، فلم لا يقال ببطلان المعاملة فى مثل هذا المورد، دون صحتها مع خيار الفسخ للمشترى أو المستأجر؟ و النقض بعدم بطلان المعاملة فى صورة تبعض الصفقة غير متجه، لنقل الكلام فى تلك الصورة أيضا إذ الخيار فى صورة تبعض الصفقة إنما يتجه إذا لم يكن الجزء المفقود ركنا فى المطلوب، و إلا فلا بعد فى القول ببطلان المعاملة هناك أيضا.

نعم، هذا خلاف المشهور، على ما يبدو بحسب المتيسر من كلمات القوم لدى و ما بالى منها، و تحقيق المطلب يتوقف على فحص و

تأمل أكثر.

و أما ما ذكره الشيخ (قدس سره) من تقسيم القيود المذكورة للمطلوب، إلى ما هو ركن فيه و ما ليس ركنا فيه، فمتين جدا يشهد به فهم العرف من الأوامر و الإنشاءات المعاملية و غيرها، إلا أن ما أفاده من عدم كون الشرط مطلقا من القيود الدخيلة فى المطلوب، محل نظر، بل منع ضرورة دخالة بعض الشروط المذكورة فى المعاملات فى المقصود بنحو الركنية، بل يمكن أن يقال: إن منها ما هو المقصود و المطلوب بالذات من المعاملة و المؤثر الأصلى فى تحقق الرضى المعاملى، دون ما يقع عليها المعاملة مباشرة، فصاحب البندقية النفيسة التى لا يرضى ببيعها مثلا إذا احتاج إلى قوت فى الصحراء و هو لا يقدر على الصيد بنفسه، يرضى لا محالة ببيعها لمن يقدر على الصيد بها، فيبيعها بشرط أن يصيد بها و يناوله من الصيد.

فهذا الشرط لا يمكن القول بخروجه عن المطلوب، بل هو المطلوب بالحقيقة من البيع، دون الثمن الذى ليس محتاجا إليه و لم يكن يرضى ببيع بندقيته به فى الحالة العادية.

فإذا فرض كون هذا الشرط حراما ككون الواقعة فى الحرم أو بأى نحو آخر فهل يمكن ادعاء عدم سراية فساد الشرط إلى المشروط، بادعاء أنه قيد خارج عن

المهادنة، ص: ۶۴

المطلوب و لا يؤثر فساده و انتفاؤه فى الرضى المعاملى؟ مقتضى الإنصاف أنه لا يمكن مثل هذا الادعاء، كما لا يمكن القول بأن تناول لحم الصيد فى هذا المثال ليس أكثر من الداعى لهذه المعاملة، و الداعى لا يمكن الالتزام بتأثيره فى نتيجة المعاملات، و القول بأن تخلفه موجب لبطلان المعاملة كما أفاد فى مصباح الفقاهة فى مطاوى الكلام الذى نقلنا عنه، إذ هناك فرق واضح بين الداعى فى مسألة ارتفاع القيمة، و الداعى فى المثال المذكور آنفا، فإن الثانى هو الركن فى المعاملة، و الحال أن الأول ليس أكثر من جهة تعليلية لها.

و بعبارة أخرى: ففى الأول يقدم المكلف على المعاملة برجائه، و فى الثانى يقدم عليه دون غيره.

و حاصل الكلام: أن من الشرط ما يكون ركنا فى المعاملة، فإذا افتقد افتقد المطلوب، و إذا امتنع خارجا أو اعتبارا شرعا امتنع المطلوب، و الحكم فيه يختلف حسب الموارد، فإذا وقعت المعاملة على الكلى، فأتى بالفرد الفاقد لمثل هذا الشرط، فهو لم يأت بما وقعت المعاملة عليه و يكون مديونا، و إذا وقعت على الشخص بزعم أنه واجد فبان فاقدا، فسدت المعاملة، و هكذا فى سائر الفروع المترتبة على المسألة.

و أما ما ذكره بعض الأعيان من المعاصرين (رحمه اللّه) من أن القول ببطلان العقد عند فساد الشرط مشكل ثبوتا لأن هذا إنما يكون بمعنى تعليق العقد على الشرط، فإن كان التعليق على وجود الشرط خارجا، فهو من التعليق المبطل و لو لم يكن الشرط فى نفسه فاسدا لأنه تعليق على أمر غير موجود.

و أما إن كان التعليق على الالتزام بالشرط فهو حاصل حتى فى صورة فساد الشرط، فالعقد صحيح حتى فى هذه الصورة (و قد مر بيان كلامه آنفا).

فيمكن الخدشة فيه أولا: بأن تصوير الشرط كما ذكره أعنى التعليق على الالتزام تصوير بعيد عن الواقع العرفى، غير مؤيد بفهم الناس المقدمين على

المهادنة، ص: ۶۵

المعاملات المشروطة إذ لا شبهة فى أن من يشترط أمرا فى معاملة إذا علم أن الطرف الآخر سوف لن يقدر على تحقيق الشرط، لم يحصل منه الرضى المعاملى، و لم يقدم على المعاملة، حتى و لو التزم ذاك الطرف بتحقيقه فى حين العقد.

فليس الالتزام بإيجاد الشرط، فى نظر الذى يشترط الشرط، إلا أمارة أو ذريعة لحصول الشرط، فهو الداعى للرضا المعاملى، لا المتعلق

له.

ثانيا: بأن ما افترضه (رحمه اللّه) من أن جعل الشرط فى المعاملة بناء على تأثير بطلان الشرط فى بطلان المشروط مرده إلى تعليق العقد على شيء، فتارة يكون المعلق عليه هو نفس الشرط المحقق خارجا، و تارة يكون الالتزام به و جعله فى العهدة، فهو باطل من أصله، بمعنى أن الشرط ليس تعليقا أصلا، بل هو نوع إلزام و إنشاء فى المعاملات، وزانه وزان نفس المعاملة، فقد يكون الشرط فى الحقيقة صفة لمتعلق المعاملة، كما إذا اشترط كون الثمرة ناضجة، و القماش محاكا بالصوف، و البناء فارغا و أمثال ذلك، فإذا قال: اشتريت منك البطيخ بشرط أن يكون ناضجا، فهو فى قوة قوله: اشتريت منك بطيخا ناضجا.

و قد يكون الشرط أمرا خارجا عن متعلق المعاملة كأن يقول: اشتريت منك الدابة بشرط أن تخيط لها جلا، فهذان شيئان جرى عليهما إنشاء واحد، و كلاهما مطلوبان، و مجرد وجود الربط بينهما فى نظر المنشئ لا يوجب تعليق الرضى بأحدهما على الآخر دائما، و الحكم ببطلان المعاملة بفقد أحدهما متوقف على كون هذا المفقود ركنا فى المقصود، كما أفاده الشيخ (رحمه اللّه) فى كلامه السابق.

ثم إن حاصل جميع ما ذكر: أن الإشكال على القائلين بصحة العقد مع فساد شرطه، بوقوع الخلل فى التراضى، ليس واردا على جميع الصور.

نعم، هو وارد على بعض الصور، و هو ما إذا كان تحقق الشرط دخيلا- فى الرضى بأصل المعاملة، و لا- مناص فى هذا البعض من الالتزام بفساد المعاملة

المهادنة، ص: ۶۶

عند فساد الشرط أو امتناعه، بحسب مقتضى القاعدة.

و على هذا فالروايات المذكورة سابقا و المستفاد منها صحة العقد فى صورة فساد الشرط إما أن تحمل على صورة عدم دخالة الشرط فى تحقق المعاملة بنحو الحيثية التقييدية، أعنى عدم كونه ركنا فى المقصود من المعاملة، و إما أن يتوقف فى مضمونها على مورد النصوص، أعنى البيع و النكاح، و لا يتجاوز عنهما إلى غيرهما.

و مما ذكرنا يعلم أن ذهاب أكثر الفقهاء إلى بطلان الهدنة بفساد الشرط المأخوذ فيها على ما عرفت فى ما ذكرنا سابقا من عبائرهم لا يمكن الاستدلال عليه بشيء من الكتاب و السنة و غيرهما من الأدلة، إلا إذا فرض أن محل كلامهم هو ما إذا كان هذا الشرط دخيلا فى الهدنة على نحو دخالة الشروط المقومة للرضا المعاملى فى باب البيع و سائر المعاوضات، و إن كان خيرتهم غالبا فى باب المعاوضات عدم بطلان المعاملة حتى بفساد مثل ذاك الشرط، فيكون مختارهم هنا أى فى باب الهدنة على طبق القاعدة، و هناك أى فى البيع و سائر المعاوضات مستندا إلى الروايات الخاصة.

هذا، و لكن ربما يقال: بأن هناك فرقا بين الشرط فى باب المعاوضات و بينه فى باب الهدنة كما أفاده المحقق العراقى (رحمه اللّه) و حاصله: أن الشرط هناك يعتبر من باب تعدد المطلوب، بخلافه هنا إذ المعاوضة إنما تقع على أمر غير الشرط، و أما الشرط فهو شيء زائد على أصل المعاملة، فإذا انتفى الشرط فليبق ذاك الأمر بحاله، و هذا بخلاف الصلح، فإن شرائط الصلح كلها داخلة فيما يتصالح عليه، و ليس هنا ما يقع عليه العقد إذا انتفى الشرط، فإذا فسد الشرط فقد انتفى ما قد وقع عليه العقد.

و النتيجة هى أن تفريق المشهور بين بابى الهدنة و المعاوضات و القول بفساد العقد لفساد شرطه فى الأول دون الثانى، يكون على وفق القاعدة.

أقول: يرد على ذلك أولا: أن الصلح أيضا حينما يراد به المهادنة يمكن

المهادنة، ص: ۶۷

اعتبار الشرط و المشروط فيه بنحو تعدد الموضوع و المطلوب إذ موضوع الصلح بهذا المعنى هو حصول السلم و ارتفاع حالة الحرب،

و الشرط أمر خارج عن ذلک کائنا ما کان، فصار من هذه الجهة کالمعاوضات.

و ثانیا: أن ما ذکر علی فرض تسلیمه غیر فارق إذ علی فرض وحدة الموضوع أیضا یمکن القول بعدم بطلان العقد بفساد جزء موضوعه و إنما ذلک یوجب الخیار، کما فی خیار تبعض الصفقة.

فالحل هو ما ذکرناه: من الفرق بین أقسام الشرط فی جمیع الموارد، و القول ببطلان المعاملة بفساد شرطها، فیما لو کان الشرط مقوما للمقصود منها، و عدمه فی غیره.

ثم لا یخفی أن ما یقال من وحدة الموضوع فی باب الصلح، ربما یعترف به فی باب عقد الصلح الذی هو من العقود اللازمة فی أبواب المعاوضات، و قد شرع للتصالح علی معاوضة بین طرفین، حیث إن الموضوع فیه و هو الأمر المتسالم علیه بین الطرفین یشمل جمیع القیود و الشروط المأخوذة فی العقد، فلیس هناک شیئان: شیء یقع علیه الصلح و شیء یشترط هذا به، بل الشرط و المشروط کلاهما داخلان فی موضوع التسالم، فهما جمیعا بمنزلة موضوع الصلح، و العقد یقع علیهما معا، و هذا بخلاف البیع المشروط بشیء، حیث إن موضوع العقد هو نفس المعاوضة، و الشرط أمر خارج عن مضمونه متعلق به.

إلا أن یقال کما قلنا سابقا: إن الشرط أیضا یرجع فی قسم من الشروط إلی تقیید الموضوع بوصف خاص.

و أما الصلح المبحوث عنه هنا أعنی المهادنة، فلا یجری فیه ما ذکر فی عقد الصلح بذاک المعنی إذ الظاهر أن عقد الهدنة لیس من مصادیق عقد الصلح فی أبواب المعاوضات، و هما یختلفان موضوعا و دلیلا و اعتبارا، فالصلح فی باب الهدنة کما ذکرنا مرارا هو التصالح علی أمر خاص و هو ترک القتال، فهذا هو موضوعه الذی شرع له، کالمبادلة بین عین و عین فی

المهادنة، ص: ۶۸

باب البیع، و تکون الشروط اللاحقة به أمورا خارجة عن الموضوع متعلقة به، و هو مقید بها کما فی جمیع الشروط فی أبواب المعاملات، فیتأتی فیه جمیع ما یتأتی فی مبحث الشروط فی باب المعاملات.

نعم، ربما یمکن التفریق بین تخلف الشرط فی باب المعاملات و تخلفه هنا، حیث إن مدار البحث هناک إنما هو علی التخلف عما تعلق به الرضی المعاملی، و قد تصدی القوم لبیان أن بطلان الشرط لا یوجب بطلان العقد من هذه الجهة، و قد قلنا ما ارتضیناه فی ذاک الباب.

و أما فی ما نحن فیه من مسألة الهدنة، فلیس فیه للرضی المعاملی بذاک المعنی مجال إذ الأمر فیه متعلق بمصالح الجماعة و مصیر الأمة، و لیس فی مثل ذلک لرضی المباشر و العاقد محل و مجال.

فتخلف الشرط لا یوجب إشکالا من هذه الجهة حتی یحتال للتخلص منه بما ذکر فی باب المعاملات، بل الأمر هنا موکول إلی المصلحة، فلتراع و لتکن المناط فی الصحة و الفساد.

هذا، و لکن الوجه المذکور للفرق موهون بأن البیع أیضا ربما یمکن أن یتصور وقوعه هکذا، أی عن جماعة و شعب، کما فی کثیر من البیوع الصادرة عن الحکومات و الدول، و لازمه الخدشة فی اعتبار الرضی المعاملی فیها، و الحل فی الکل أن المقدم علی أمثال تلک البیوع، یقدم علیها کأنه الوکیل عن الشعب و الجماعة، فیقع رضاه موقع رضاهم، و یکون هو المناط فی تحقق الرضی المعاملی و عدمه، فالتخلف عما تعلق به الرضی المعاملی یتصور فی الهدنة و أمثالها، و یکون فی کل مورد بحسبه.

الأمر الخامس: فی بقیة أحکام الهدنة:

اشارة

و نذکرها فی طی مسائل:

المسألة الأولی: أن أمر الهدنة بید الإمام أو من نصبه بالخصوص لذلک.

ذکره فی الشرائع و المنتهی و غیرهما.

و قال الأخیر: «لا نعلم فیه خلافا»،

المهادنة، ص: ۶۹

و لعله کذلک بعد وضوح المسألة استدلالا فی الجملة، و عدم نقل الخلاف فیها من أحد.

إلا أن تمام الکلام فی جوانب المسألـة یقتضـی الالتفات إلی أن إثبات الأمر للإمام تارة: بمعنی عدم الخیار لأحد فی عرضه، فلا یجوز عقد الهدنة من قواد الجیش، و رؤساء أصـقاع البلاد، و الفقهاء و عدول الناس، و غیرهم من الأعیان فضـلا عن السوقة و عامة الناس، و هـذا هو الـذی تسـلم عند الأصـحاب و تسالم علیه الکل ظاهرا. و الدلیل علیه أولا: أن أمورا بهذه المثابة من الأهمیة، و التی ترجع إلی تـدبیر البلاد و تؤثر فی مصـیر العباد إنما تتوجه إلی رئیس المسـلمین و مدیر أمورهم دون غیره، و من هذا القبیل الجهاد و سائر شـئون الحکومة العلیا.

و هذا مما تعترف به جمیع أعراف العالم.

و ثانیا: أن تدخل غیره فیه ینجر إلی تعطیل الجهاد و إبطاله إذ ما من حرب إلا و لبعض الناس داع إلی إنهائها و المهادنة للعدو فیها.

و ثالثا: أن ذلک یوجب الهرج و المرج فی البلاد، و عدم استقرار و أمن فیه.

و أخری: بمعنی عدم الخیار فی طول الإمام أی مع فرض عدم وجوده أو عدم حضوره إلا لأشـخاص معینین، و لیس یتخطی منهم إلی غیرهم من آحاد الناس.

و حینئذ یقع الکلام فی تعیین هؤلاء الأشخاص أعنی من یملک التصدی لهذا الأمر فی غیبة الإمام المفروض طاعته.

فأمـا بنـاء علی القول بولایـة الفقیه فی زمن الغیبـة، فولایـته ولایـة الإمـام، بل لا یبعـد أن یکون المراد بالإمام فی بعض کلمات الفقهاء (رحمهم اللّه) الأعم منه.

و هـذا بالنسـبة لمن یجوز الجهاد الابتدائی فی زمن الغیبة أوضح، لفحوی أدلة تشـریع الجهاد، إذ أمر الجهاد الابتدائی أهم و أعظم من المهادنة بکثیر کما لا یخفی حیث إنه إشعال للحرب و هذه إطفاء لها.

المهادنة، ص: ۷۰

و أما بالنسبة لمن لا یری الجهاد الابتدائی فی زمن الغیبة، فیکفیه أدلة ولایة الفقیه.

و هذا ما یظهر من کلام صاحب الجواهر (رحمه اللّه).

و أما غیر الفقیه من طبقات ولاة الغیبـة بناء علی القول بولایـة غیر الفقیه فی صورة فقده، من جهة الحسـبة فهو أیضا یقوم بذلک بدلیل الحسبة، و لیس لأحـد فی عرضه التـدخل فی ذلک من رعاع الناس، و الظاهر أن هذا هو مراد کاشف الغطاء (رحمه اللّه) حیث یقول: «و لیس لغیر الإمـام أو نـائبه الخـاص أو العـام أو الأمراء و الحکام مع عـدم قیام من تقـدم المهادنـة لأن سائر الرعیـة لا یرجع إلیهم أمر الحروب»، انتهی.

بل لعله المراد من إطلاق صاحب الجواهر (رحمه اللّه) فی التعبیر بنائب الغیبة فی کلامه «۱۱۰» ۱.

و أما غیر ولاة الغیبة من السلاطین و الأمراء المتغلبین علی الحکم، فالأمر فیهم یحتاج إلی مزید کلام.

أما صاحب الجواهر (رحمه اللّه) فنفی البعـد عن جریان حکم الهدنـة علی ما یقع و یصدر منهم، و اسـتدل له أولا: بروایة الصدوق عن الرضا (علیه السلام) فی استمرار ما حکم به عمر علی بنی تغلب «۱۱۱» ۱.

و ثانیا: بسیرة العلماء و جمیع المسـلمین علی تناول الجزیـة من الحکام کتناول الخراج. إلی آخر کلامه و ذکر الجزیة فی اسـتدلاله مع کونها مخصوصـة بأهل الذمة و عدم ارتباطها بالعدو الذی یهادن معه لعله من باب ذکر الأمثال و المشابهات فی هذا الباب، لتقریب أن

خيار الحاكم فى أمثال هذه الأمور، لم يكن محل مناقشة بين صنوف المسلمين من العلماء و العوام.

و كيف كـان، فمن المحتمـل أن يكون هـذا الـذى ذكره صـاحب الجواهر، هو المراد من كلاـم كاشف الغطاء المـذكور آنفا، و لازم ذلك حرمة كل ما يعد نقضا للهدنة المنعقدة من قبلهم من أحد من الناس.

أقول: يرد على الاستدلال بالرواية: أولا: أنها مرسلة و لا يعتمد عليها من جهة السند، و ما قيل من أن

---

(۱۱۰) راجع: جواهرا لكلام ۲۱: ۳۱۲.

(۱۱۱) الوسائل ۱۱: ۱۱۶، ب ۶۸، ح ۶.

المهادنة، ص: ۷۱

مرسـلات الصدوق إذا كانت بنحو نسبة القول إلى الإمام (عليه السلام) فهى فى قوة الحديث المسند اعتمادا على الصدوق (رحمه اللّه) مما لا يساعده المبنى المعروف و المرضى فى باب حجية خبر الواحد، و ليس هناك ما ينجبر به ضعف سند الرواية.

و ثانيا: أن موضوع الحـديث هو التصالـح بين الخليفـة و بعض أهل الذمـة فى أمر مالى، و أين هـذا من الهدنة التى هى ختم الجهاد، و الصلح مع العدو المحارب، فإلحاق ما نحن فيه بمورد الرواية لا يتم إلا بالقياس المردود لدى الإمامية.

و ثالثا: ما صـدر عن عمر و إن كان نافذا كما بينه الإمام الرضا (عليه السـلام) إلا أن من المحتمل أنه كان قضـية فى واقعة، فلعل نفوذه كـان من جهـة تنفيـذ أمير المؤمنين (عليه السـلام) له أو شـىء من ذاك القبيل، فصـحة ذاك التصـرف لا تـدل على صـحة التصـرفات الصادرة عن الحكام و الأمراء كما يدعى صاحب الجواهر (رحمه اللّه).

و رابعـا: من المحتمـل أن قوله (عليه السـلام) فى المرسـلة: «فعليهم مـا صالحوا عليه و رضوا به» إمضاء لما صـدر من عمر المتراءى أنه كـان معمولاـ به إلى زمـانه (عليه السـلام)، و ذلـك لعله لحاجـة لبعض الشـيعة فى تعاملهم مع بقايا بنى تغلب، فأرادوا صـحة معاملتهم معهم، فأجاز الإمام و أمضى كولى لأمور المسلمين القرار الذى وضعه عمر قبل عشرات السنين.

و على هـذا الاحتمال الـذى لا يبعـد كثيرا عن لحن الحـديث، فصـحة الفعل الصادر عن الخليفة أيضا غير مقبول و لو بنحو القضـية فى واقعة.

و يؤيـد هـذا الاحتمـال قوله (عليه السـلام) فى آخر الحـديث: «إلى أن يظهر الحق» حيث أن هـذه الفقرة تناسب كون الحكم ولويا من الإمام الرضا (عليه السلام).

و حاصل الكلام: أن التمسك بمثل هـذه الروايـة لما رامه من إثبات نفوذ الهدنـة إذا صدرت من غير الإمام (عليه السـلام)، بمعزل عن الصواب جدا.

و أما السيرة المدعاة فليست بأشفى و أوفى من الرواية المذكورة، و يظهر وجوه الإشكال فيها بتأمل يسير.

المهادنة، ص: ۷۲

هـذا، و القول بعـدم نفوذ الهدنـة الصـادرة من الحكـام غير المحقين مطلقا و بـدون أى اسـتثناء، أيضا ينجر إلى ما لا يلتزم به ذو اعتبار فضـلا عن فقيه إذ ربما يكون فى الهدنـة المصـلحة التامة للمسـلمين و لبلادهم و مصيرهم، و فى اسـتمرار الحرب ضـرر عليهم و هدر لـدمائهم و تلف لأموالهم، بل مفروض الكلام فى نفوذ هدنة الجائر و عدم نفوذها، هو ما إذا كانت الهدنة ذات مصـلحة للمسـلمين، و إلا فالهدنة باطلة و لو من الإمام العادل، فحينئذ إما أن يقدم الجائر على الهدنة، أو تفوت الهدنة و ما فيها من المصـلحة عن المسـلمين، و لا أظن فقيها يلتزم و يفتى بتورط المفسدة و فناء النفوس المحترمة و تلف الأموال و غير ذلك مما يترتب على الحرب الدامية.

و على هـذا فالظاهر أن قبول الهدنـة من الجائر و ترتيب الآثار عليها فيما يترتب على تركه المفسـدة، مما يحكم به الارتكاز الشـرعى و الذهن المتعارف المتشرعى، و إن كان نفس العمل من الجائر تصرفا فيما لا يحق له التصرف فيه و هو حرام عليه شرعا، و اللّه العالم.

المسألة الثانية: فی شرط العوض المالی للمهادنة،

مقتضی القاعدة جوازه إذ لیس فی مفهوم الهدنة ما یمنع من ذلک، و لذا تری أن صاحب الجواهر صرح فی شرح معنی الهدنة بوقوعها بعوض و غیر عوض، و أول کلام من قیدها فی التعریف بکونه بغیر عوض، کالشیخ فی المبسوط و العلامة فی القواعد، أنه یراد منه عدم اعتبار العوض فیها، لا اعتبار عدم العوض، هذا أولا، و ثانیا: لکونه مقتضی إطلاق أدلة المهادنة کقوله تعالی (وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها) فإنه یشمل کونه بعوض، و مثله الأدلة الأخری.

و کذا مقتضی إطلاقات اعتبار الشرط و هی معروفة، فجواز شرط المال فی الهدنة فی الجملة مما لا إشکال فیه.

إلا أنه ربما یفرق بین مال یستلمه المؤمنون من الکفار، و بین ما یدفعه إلیهم.

أما الأول فهو جائز بلا إشکال لما ذکر، و للأولویة بالنسبة للهدنة بغیر مال.

و أما الثانی فقد حکی المنع عنه

المهادنة، ص: ۷۳

مطلقا عن أحمد و الشافعی «۱۱۲» ۱، و لم أعرف فی أصحابنا من صار إلی هذا القول، إلا أن فیهم من فصل بین حال الضرورة و غیره، فمنعه فی غیر الضرورة، و هو العلامة (رحمه اللّه) فقال فی التذکرة فی عداد الشروط الفاسدة: «أو دفع المال إلیهم مع عدم الضرورة الداعیة إلی ذلک» «۱۱۳» ۱.

و قال فی المنتهی: «و أما إذا لم یکن الحال حال ضرورة فإنه لا یجوز بذل المال، بل یجب القتال و الجهاد لقوله تعالی (قاتِلُوا الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ إلی قوله تعالی حَتّی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ) «۱۱۴» ۱، و لأن فیه صغارا و هوانا، أما مع الضرورة، فإنما صیر إلی الصغار دفعا لصغار أعظم منه، من القتل و السبی» «۱۱۵» ۱.

و قد عدل بعض آخر من الأصحاب من شرط الضرورة إلی شرط المصلحة.

قال کاشف الغطاء (رحمه اللّه): «و لو وقعت مشروطة بعوض قل أو کثر. أو بسائر الشروط الشرعیة، اتبع الشرط، و یشترط فیها موافقة مصلحة المسلمین» «۱۱۶» ۱، و الظاهر أن مرجع الضمیر فی قوله «فیها» هو «الشروط» و لو کان مرجع الضمیر الهدنة، دل أیضا علی اشتراط اعتبار الشرط بکونه موافقا للمصلحة.

و قال صاحب الجواهر (رحمه اللّه) بعد نقل ما فی المنتهی من دلیل اشتراطه بالضرورة: «بل لا یبعد الجواز مع المصلحة للإسلام و المسلمین أیضا» «۱۱۷» ۱.

و قال السید الخوئی (رحمه اللّه) فی منهاجه: «و لا فرق فی ذلک بین أن تکون مع العوض أو بدونه، بل لا بأس بها مع إعطاء ولی الأمر العوض لهم إذا کانت فیه مصلحة عامة» «۱۱۸» ۱.

أقول: أما اشتراط کون دفع المال موافقا للمصلحة فهو أمر واضح لا مریة فیه، و لا یمکن لأحد أن یلتزم بجواز دفع المال إلی الکفار فی الهدنة مع کونه خلاف المصلحة و ذلک لأن صحة أصل الهدنة و مشروعیتها أیضا متوقفة علی موافقة المصلحة، فکذا هذا الشرط و غیره من الشروط، و أما اشتراطه بالضرورة کما عرفته من کلام العلامة و بعض علماء السنة، فهو یعنی أن دفع المال إلی الکفار حرام و لو مع کونه ذا مصلحة، و إنما یرتفع حکم الحرمة لدی

---

(۱۱۲) المغنی ۱۰: ۵۱۹.

(۱۱۳). ۱: ۴۴۷.

(۱۱۴) التوبة: ۲۹.

(۱۱۵) المنتهی ۲: ۹۷۵.

(۱۱۶) کشف الغطاء: ۳۹۹.

(۱۱۷) جواهرا لکلام ۲۱: ۲۹۳.

(۱۱۸) منهاج الصالحین: ۴۰۰، قسم العبادات.

المهادنة، ص: ۷۴

الضرورة مثل بقیة المحرمات، فمرجع هذا القول إلی القول الأول، أعنی عدم الجواز مطلقا، إذ القائل بالحرمة أیضا یستثنی منها حال الضرورة لا محالة.

و یقع التساؤل هنا: ما الدلیل علی حرمة دفع المال إلی الکفار؟ و قد ذکر العلامة له أولا الآیة، و ثانیا استلزامه الصغار، أنت خبیر بقصورهما عن الدلالة علی ذلک.

أما الآیة فهی قد خصصت بدلیل الهدنة، و إلا یلزم أن لا تکون الهدنة جائزة مطلقا، فبعد ما تسلم تخصیصها بدلیل الهدنة فلنرجع فی تنقیح موضوع الجواز إلی أدلتها.

و قد قلنا: إن عموم أدلة الهدنة تشمل ما کانت مشروطة إلا شرطا خالف کتاب اللّه، و لم یثبت کون هذا الشرط مخالفا لکتاب اللّه.

و أما الصغار، ففیه الخدشة صغری و کبری، أما الأول: فلمنع کون دفع المال صغارا دائما، فرب قوی یدفع المال إلی من هو أضعف منه دفعا لشره، و فی دفع النبی (صلی الله علیه و آله) المال إلی عیینة بن حصین، لفصله عن أبی سفیان یوم الأحزاب الذی نقله الإسکافی و بعض العامة علی ما ذکر صاحب الجواهر (رحمه اللّه) مثال واضح لذلک «۱۱۹» ۱.

و أما الثانی: فلأن مطلق ما یلزم فیه الصغار لا یمکن الالتزام بحرمته، إذ رب صغار یستتبع مصلحة کبیرة للإسلام و المسلمین، و حرمته فی تلک الموارد غیر معلومة، و لعل أحد أمثلته التاریخیة ما وقع للمسلمین فی وقعة الحدیبیة، حیث قبلوا ما ألزمهم به الکفار من محو «بسم اللّه الرحمن الرحیم»، و عنوان رسول اللّه عن اسم النبی الأعظم (صلی الله علیه و آله)، و قد بارک اللّه تعالی فی صلحهم هذا الذی تحملوا فی طریقه مثل تلک الأمور، حتی نزل فیه قوله تعالی (إِنّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبِیناً) «۱۲۰» ۱ علی القول بنزوله فی تلک الواقعة.

المسألة الثالثة: هل یجوز اقتراح الهدنة من المسلمین؟ أو یخص الجواز بما استدعاه الطرف الکافر؟

ظاهر الفقهاء حیث لم یعنونوا المسألة هو عدم الفرق بین الصورتین، إلا

(۱۱۹) راجع: جواهرا لکلام ۲۱: ۲۹۲، و لم أجد الروایة فی مجامیع الحدیث لأهل السنّة.

(۱۲۰) الفتح: ۱.

المهادنة، ص: ۷۵

أن هناک أمورا ربما تلقی علی الذهن أن أدلة الجواز تختص بصورة اقتراح الکافر.

بل ربما یستفاد من بعض الأدلة حرمة الدعوة إلی السلم.

فنقول: أما ما یستفاد منها اختصاص المشروعیة بصورة طلب الکفار لها، فقوله تعالی (وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها)، حیث إن الأمر بالجنوح للسلم وقع مشروطا بجنوح الکفار له، فیختص الجواز بهذه الصورة إذ الأصل فی معاملة الحربی هو الجهاد، و إنما أدلة الصلح تخصیص لذلک الأصل، و موجب للخروج منه، فیکتفی فیه علی مقدار دلالة هذه الأدلة و لا یتجاوز عنها.

و أما الآیات الآمرة بإتمام عهد الکفار إلی مدتهم، فهی ناظرة إلی ما وقع من العهد بین النبی (صلی الله علیه و آله) و الکفار، و لیس

فيها التعرض لكيفية وقوع هذه العهود، و ليس فى الروايات الحاكية لتلك العهود ما يوضح لنا أنها كانت بطلب من المسلمين، فلا إطلاق فيها بالنسبة لصورة ابتداء المسلمين بدعوة الهدنة.

و مما يتراءى منه اختصاص مشروعية الهدنة بصورة طلب الكفار، ما سبق الاستدلال به من قول أمير المؤمنين (عليه السلام) فى عهده للأشتر

«و لا تدفعن صلحا دعاك إليه عدوك، للّه فيه رضى»

الذى نقل عنه (عليه السلام) فى نهج البلاغة و مثله فى تحف العقول و دعائم الإسلام «۱۲۱» ۱.

وجه الاختصاص أن النهى إنما هو عن دفع صلح يدعو إليه العدو، فالمنهى أولا: هو دفع الصلح، و هو عدم قبوله لا عدم اقتراحه، و ثانيا: هو رد الصلح الذى يدعو إليه العدو، فهذا هو شرط مشروعية الصلح، و فيما عداه يبقى حكم وجوب الجهاد بحاله.

و الحاصل: أن أدلة مشروعية الصلح بين ما هو مهمل و مجمل بالنسبة إلى شموله لصورة ابتداء المسلمين به كعمل النبى (صلى الله عليه و آله) مع كفار عصره، و الآيات الدالة على اعتبار العهود المعقودة مع الكفار، فلا إطلاق فيه، و بين ما فيه دلالة ما على اختصاص الحكم بصورة اقتراح العدو للهدنة دون غيرها، فيبقى صورة اقتراح المسلمين للصلح خارجة عن شمول الأدلة و باقية تحت حكم وجوب الجهاد.

---

(۱۲۱) المستدرك ۱۱: ۴۳- ۴۵.

المهادنة، ص: ۷۶

هذا كله مضافا إلى ظهور الآية المباركة (فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ) «۱۲۲» ۱ فى حرمة الدعوة إلى الصلح، و بناء عليه فلو فرض وجود إطلاق فى المقام يدل على مشروعية الصلح فى كل صورة من الصور، فهو يقيد بهذه الآية المباركة، كما هو الواضح من النسبة بين كل دليلين من هذا القبيل، فضلا عن عدم إطلاق من هذا القبيل فى البين.

فحاصل ما عرفت: أن الصلح المشروع إنما هو ما يقترح و يستدعى من طرف العدو لا غير لأن غيره غير مدلول عليه بأدلة جواز الصلح، بل مشمول لدليل النهى عنه، و هو الآية الشريفة.

هذا، و لكن يمكن بعض الخدشة فى ما استظهر من الأدلة.

أما آية الجنوح فلأن الجنوح بمعنى الميل، و هو أعم من الاقتراح، فرب من يجنح لشىء بدون أن يقترحه، فقوله تعالى (وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها) بمعنى أنه إن مالوا إلى السلم فمل أنت أيضا إليها، و ليس فيها تعرض لمفهوم الاقتراح، و أنه من أى جانب لا بد أن يكون.

فالآية و اللّه أعلم بصدد بيان أصل مشروعية الصلح و أنه مشروع فيما يميل إليه العدو و لا يستنكف منه، و معلوم أنه لو لم يقبل العدو و لم يمل إلى الصلح فلا يمكن الصلح للمسلمين.

و يمكن تقرير الاستدلال بنحو آخر.

و هو أن يقال: إن شرط مشروعية الصلح بناء على الآية هو ميل العدو، و إذا لم يمل هو، فالصلح لا يكون إلا بالتماس و طلب ذليل من ناحية المسلمين، و هذا هو الخارج عن المشروعية، لا الصلح الذى يكون باقتراح المسلمين من دون ذلة، فجنوح العدو شرط طبيعى لا شرعى للصلح.

و لعل وجه ذكره مع ذلك أن الآية بصدد بيان أنه إذا حصل لك فرصة التحصل على الصلح.

بأن جنح إليه عدوك فلا وجه حينئذ لاستمرارك الحرب و تحملك أعباءها، فاجنح أنت أيضا لها، و توكل على اللّه فى آثارها و تبعاتها.

فأداة الشرط هنا فى الحقيقة استعملت بمعنى «إذا» التى هى أيضا أداة أخرى للشرط، و قد سيقت لبيان الأرضية الطبيعية للسلم.

(۱۲۲) محمّد: ۳۵.

المهادنة، ص: ۷۷

و أما قوله تعالى (فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ) فيمكن الخدشة فى دلالتها بأن: متعلق النهى فيها ليس شيئين غير مرتبطين مع بعضهما البعض، بل شيء واحد يترتب بعضه على بعض.

بيان ذلك: أن وقوع شيئين فى حيز النهى يكون على وجهين: فتارة: يكون كل منهما متعلقا للنهى مستقلا كقولنا: إذا صمت فلا تأكل و لا تشرب، و فى مثله لا بد من تكرار أداة النهى، و من هذا القبيل قوله تعالى (وَ لا تَهِنُوا وَ لا تَحْزَنُوا.) «۱۲۳» ۱ فإن الوهن و الحزن أمران مستقلان، لا يترتب أحدهما على الآخر و لذا تكرر ذكر أداة النهى فيهما.

و تارة: يكون متعلق النهى أمرا واحدا، و إنما ذكر الشيء الآخر كنتيجة لذلك الأمر، كقولنا: إذا كنت صائما فلا تأكل و تفطر، و فى هذا القسم فمتعلق النهى هو الأكل، و إنما ذكر الإفطار كنتيجة له، و فى مثله لا شبهة فى أن الشيء المذكور ثانيا هو أيضا أمر مرغوب عنه، إلا أنه لم يقع متعلق النهى مستقلا، بل ذكر حتى يعلم أن هذا مترتب على الأول و محكوم بحكمه، و لذا لا تتكرر فيه أداة النهى.

و من هذا القبيل قوله تعالى (فَلا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ) فما هو الواقع فى حيز النهى هو الوهن فى قبال العدو، و المراد به هو اختلال العزم على الجهاد و الثبات، و استشعار الضعف و الهزيمة، ثم إن الذى يترتب كنتيجة له هو الدعوة إلى السلم.

و فى الحقيقة: التماس السلم من العدو و طلبه من موقع الضعف و الوهن.

و هذا و لا شك أمر مرغوب عنه إلا أن الوقوع فيه إنما يتأتى من ناحية الأمر الأول الذى وقع فى حيز النهى أعنى الوهن، فالنهى عن الدعوة إلى السلم التى لم تجعل فى حيز النهى فى ظاهر الكلام، بل هى منهى عنها بقرينة المقام إنما وقع تبعا للنهى عن الوهن.

و على هذا فحاصل مراد الآية و اللّه أعلم: فلا تهنوا حتى ينتهى بكم

(۱۲۳) آل عمران: ۱۳۹.

المهادنة، ص: ۷۸

الوهن إلى الدعوة إلى السلم، و يستفاد منه أن الدعوة إلى السلم إذا كانت ناشئة عن الوهن فهو مبغوض للشارع، و هو كذلك اعتبارا إذ ليس شيء أضر بكرامة الإسلام و عزة المسلمين من مثل هذه الدعوة التى هى فى الحقيقة التماس للصلح و سؤال له من موقع ذليل لا يناسب شأن الإسلام و المسلمين.

لكن أين هذا من حرمة الدعوة إلى الصلح مطلقا؟! و قد عرفت أن طلب الصلح ربما يكون عن رفعة و عزة و قدرة، فليس الصلح دائما مما يحتاج إليه الضعاف، بل رب قوى يطلب الصلح و يراه مصلحة له، و المثال الواضح لذلك ما نقل عن النبى (صلى الله عليه و آله) فى اقتراحه الصلح على عيينة بن حصين فى مقابل مال كثير، مع كونه (صلى الله عليه و آله) أقوى منه بكثير.

و بناء عليه فلا دلالة فى الآية الشريفة على ما ادعى من حرمة السلم إذا كانت ابتداء من المسلمين و بطلب منهم مطلقا.

و يؤيد ما استظهرناه من الآية تعقب النهى بقوله تعالى (وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ) «۱۲۴» ۱ الذى ذكر بمثابة علة لذلك النهى فإن العلة إنما تناسب عدم الوهن و عدم الطلب الناشئ منه، و لا تناسب الدعوة إلى السلم إذا لم تكن ناشئة عن الوهن و الضعف، كما لا يخفى.

و أما قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «و لا تدفعن. إلخ» فالأمر فيه أوضح إذ ذكر دعوة العدو للصلح ليس لبيان شرط جوازه، بل هو بيان لوجه أمره (عليه السلام) لقبول الصلح، و ذلك بقرينة ما تعقبه من الجمل أعنى قوله (عليه السلام)

«فإن فى الصلح دعة لجنودك و راحة من همومك و أمنا لبلادك،

الحديث».

فهو فی قوة أن یقول أحـد: إذا یـدعوک العدو بنفسه إلی الصـلح فما الوجه فی اسـتمرار القتال و دفع مثل هذا الصـلح؟! مع أن فیه من المنافع کـذا و کـذا. و إن أبیت إلا عن دلالـۀ هذا الحدیث علی مشـروعیۀ الصـلح الذی هکذا صـفته، فدلالته علی عدم جواز غیره من الصلح لا یکون إلا بناء علی اعتبار مفهوم الوصف أو اللقب، و هو کما تری.

---

(۱۲۴) المصدر السابق.

المهادنۀ، ص: ۷۹

و حاصل الجمیع: أن الهدنۀ جائزة، سواء کانت باستدعاء و اقتراح من الکافر أو بطلب و دعوة من المسلم، من غیر فرق بینهما.

نعم، إذا کانت متوقفۀ علی ذلۀ المؤمنین و کسر شأنهم و عزتهم فلا تجوز بمقتضی ما استظهرناه من الآیتین الکریمتین.

و لا یجوز مثل ذاک الصلح کونه ذا مصلحۀ، إذ کما قلنا سابقا أن إطلاقات أدلۀ الأحکام الشرعیۀ لا تقید بالمصالح التی نستشعرها فی القضیۀ، فالمصلحۀ فی الحرام لا ترفع حرمته، و المصلحۀ فی ترک الواجب لا توجب رفع الوجوب.

نعم تقید أدلۀ الأحکام بالاضطرار حیث إن دلیله حاکم علی أدلۀ الأحکام، کما هو معلوم و مبین فی محله.

المسألۀ الرابعۀ فی موارد جواز نقض الهدنۀ:

و هذا یعنی التسلیم بحرمۀ نقض الهدنۀ التی وقعت صحیحۀ، و قد مر فی الفصل الرابع أدلۀ حرمۀ الغدر الذی هو بمعنی نقض العهود و القرارات المتخـذة مع العـدو، و عددنا تلک الأدلۀ کتابا و سـنۀ و غیرهما، بل أشـرنا هناک أن القدر المتیقن و المنصوص به من بعض آیات الذکر الحکیم هو نقض عهد الهدنۀ، و إنما یصار إلی الحکم المزبور فی العهود الأخری من باب إلغاء الخصوصیۀ، و ذلک مثل قوله تعالی (إِلَّا الَّذِینَ عَاهَـدْتُمْ مِنَ الْمُشْـرِکِینَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوکُمْ شَـیْئاً) «۱۲۵» ۱، و قوله تعالی (فَمَا اسْـتَقَامُوا لَکُمْ فَاسْـتَقِیمُوا لَهُمْ. الآیۀ) «۱۲۶» ۱ و الروایات مذکورة فی الباب ۲۱ من أبواب جهاد العدو من کتاب الوسائل، فراجع.

و قد ذکر العلامۀ (رحمه اللّه) فی التذکرة حدیثا عن رسول اللّه (صلی اللّه علیه و آله) و هو أنه (صلی الله علیه و آله) قال

«من کان بینه و بین قوم عهد فلا یشد عقدة و لا یحلها حتی ینقضی مدتها أو ینبذ إلیهم علی سواء»

«۱۲۷» ۱.

ثم بعـد تسـلیم حرمـۀ نقض الهدنـۀ نقول: لا شـبهۀ و لا خلاف فی أن نقض الهدنـۀ یکون جائزا إذا ابتـدأ العدو بنقضـها و ذلک أولا: بمقتضی نفس أدلۀ اعتبار العهود مع العدو، حیث جعل اعتبارها فیها

---

(۱۲۵) التوبۀ: ۴.

(۱۲۶) التوبۀ: ۷.

(۱۲۷) التذکرة ۱: ۴۵۰، أواسط الصفحۀ.

المهادنۀ، ص: ۸۰

مغیـا برعایـۀ العـدو لهـا، مثـل قوله تعالی (فَمَا اسْـتَقَامُوا لَکُمْ فَاسْـتَقِیمُوا لَهُمْ)، بل لأن نقض العـدو للعهـد یوجب انتفاء ما کان الوفاء به واجبا، لأن العهـد القائم بین طرفین أمر اعتباری یدوم بدوام کل منهما له، فإذا نقضه أحدهما زال و انتفی الأمر القائم فی البین، فینتفی بالنقض من أحد الطرفین موضوع وجوب الوفاء من الطرف الآخر، فتأمل.

و ثانیـا: لقوله تعـالی (وَ إِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِیَانَۀً فَانْبِـذْ إِلَیْهِمْ عَلَی سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا یُحِبُّ الْخَائِنِینَ) «۱۲۸» ۱ و الحکم فی الجملـۀ من

المسلمات كما يساعده الاعتبار فى مقتضى حفظ مصالح الإسلام و المسلمين.

[فى بيان بعض الفروع المتعلقة بالهدنة]

اشارة

إلا أن هنا بعض الفروع المذكورة فى كلمات الفقهاء (رحمهم اللّه) لعلها محتاجة إلى البيان.

الأول: أن الخوف فى الآية ليس بمعنى ما يحصل فى نفس ولى الأمر، بصرف ظن مجرد عن الشواهد و القرائن، بل هو ما يؤكده القرائن

صرح بـذلك العلامـة (رحمه اللّه) فى التـذكرة و القواعد، قال فى التذكرة: «و لا يكفى وقوع ذلك فى قلبه حتى يكون عن أمارة تدل على ما خافه، و لا تنتقض الهدنة بنفس الخوف، بل للإمام نقضـها. إلخ» «۱۲۹» ۱، و قال فى القواعد: «و لو استشعر الإمام خيانة جاز له أن ينبـذ العهـد إليهم و ينـذرهم، و لا ـ يجوز نبـذ العهـد بمجرد التهمـة» انتهى مـا فى القواعـد على مـا نقله عنه فى الجواهر و علق عليه صـاحب الجواهر بقوله: «و هو كـذلك ضـرورة وجوب الوفاء لهم، بخلاف ما إذا خاف منهم الخيانـة لأمور استشـعرها منهم، فإنه ينبذ العهد حينئذ لقوله تعالى (وَ إِمّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلى سَواءٍ إِنَّ اللّهَ لا يُحِبُّ الْخائِنِينَ)».

أقول: أمـا عـدم كفايـة الخوف بمعنى الحاصـل بالتهمـة، فهو مـا يحكم به الاعتبـار إذ نقض العهـد و الرجوع إلى حالـة الحرب بمجرد التهمـة، يجعـل غـالب عهود الهدنـة كاللغو، فإن مثل هـذا الخوف متوفر غالبا إن لم نقل دائما فى مقابلـة الأعـداء، و لعله المسـتفاد من التأكيد فى قوله تعالى (وَ إِمّا تَخافَنَّ.).

و أما ما فى التذكرة من أن ذلك لا يوجب انتقاض العهد بنفسه، بل يوجب حق

---

(۱۲۸) الأنفال: ۵۸.

(۱۲۹) التذكرة ۱: ۴۵۰.

المهادنة، ص: ۸۱

النقض للإمـام، فهو أيضا مما يساعـده الاعتبار بل يحكم به إذ ربما لا يكون النقض العملى موافقا لمصـلحة المسـلمين، فاللازم هو نبذ العهـد بمعنى إعلام العـدو بأنه ليس فى ما بعـد عهـد فى البين، بل يمكن أن يقال إن النبـذ أيضا ليس بواجب، بل الأمر فى قوله تعالى (فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ) بمعنى جواز ذلك لإمام المسلمين لا وجوبه عليه، فيجوز له حين استشعاره الخيانة و حصول الخوف، أن ينبذ إليهم على سواء، و إن كان ذلك بعيدا عن ظاهر الكلام، و أما النقض عملا فهو تابع للمصلحة و الإمام مختار فيه.

مضافا إلى أن هـذا هو مفاد الآيـة الكريمـة، إذ النبـذ فى قوله تعالى (فَانْبِـذْ إِلَيْهِمْ عَلى سَواءٍ) ليس بمعنى النقض، بل بمعنى نبـذ العهد إليهم الذى يوجب إعلامهم بأن العهد القائم بينهم قد انتفى و انتهى و ليس فيما بينهم و بين المسلمين عهد بعد ذلك.

و لذا قال فى القواعد بعد قوله: جاز له أن ينبذ العهد إليهم: «و ينذرهم».

ثم إن عبـارة القواعـد فيمـا طبع منه فى عـداد «الينابيع الفقهيـة» و كـذا فى متن جامع المقاصـد، هكـذا: «و لا يجوز نبـذ الجزيـة بمجرد التهمـة.» بـدل: نبـذ العهـد كما فى الجواهر و على هـذا فالعبارة مسوقـة لبيان الفرق بين الجزيـة و الهدنـة، و أن الجزيـة لا تنبـذ بمجرد الخوف، و قـد تصـدى الكركى (رحمه اللّه) فى شـرحه، لبيان ما قيل فى وجه الفرق بينهما و المناقشة فيه، و الظاهر أن إشارته لما قيل، إلى قول العلامة نفسه فى التذكرة، فراجع.

و بناء على هـذا فإما أن يراد من التهمـة أعم من الخوف المقارن لقرينـة، لا خصوص التهمة الصـرفة و تكون النتيجة أن عقد الجزية لا

ینبـذ بمجرد الخوف و إن کان هناک قرائن تؤیـده، بخلاف الهدنـة فإنها تنبـذ مع الخوف المقارن للقرائن، و إما أن یقال: إن نظره فی القواعد علی أن مجرد التهمة فی باب الهدنة یکفی لنبذ العهد و تکون النتیجة أن التهمة الصرفة، توجب نبذ الهدنة دون عقد الجزیة.

و الثانی بعید جدا، و إن کان الأول مستلزما لتکلف فی العبارة.

المهادنة، ص: ۸۲

و حاصل الکلام فی ما تنتهی به الهدنة أنه لو نقض العدو عملیا العهد بأن شـرع فی الحملة فلا شبهة فی جواز مقابلته بالمثل، و هذا إما من باب الدفاع، أو انتفاء ما یوجب الکف عن العدو کالعهد.

و أما لو لم ینقضه عملیا، بل عمل ما یخاف معه علی العهد بمعنی صدور ما یمکن أن یعد قرینة علی خیانته، فیجوز أو یجب نبذ العهد إلیهم، بمعنی إعلامهم بأن العهـد قـد انتهی، و لیس بینهم و بین المؤمنین ما یمنع عن وقوع الحرب، و مقتضـی الارتکاز العرفی حینئذ أنه لو تمکن العدو من إثبات أن الإمام قد أخطأ فی فهم ما حسبه قرینة علی الخیانة، و أنه لم یکن بصددها و لم یعمل لها أبدا، و اقتنع الإمام بذلک، فالأمر یرجع إلی ما کان علیه قبل ذلک و تکون الهدنة بحالها، و لا یلزم تجدید العقد ثانیا.

و أما لو لم یکن هناک قرینة علی الخیانة من أول الأمر، بل حصل للإمام خوف بغیر قرینة، فالحکم بقاء الهدنة من أول الأمر.

الثانی: لو نقضوا العهد ثم تابوا عنه، نقل العلامة (رحمه اللّه) فی التذکرة عن ابن الجنید (رحمه اللّه) القبول منهم

و لم یعلق علیه هو بنفسه، و علق علیه صاحب الجواهر (رحمه اللّه) بقوله: و لا بأس به.

إلا أن مقتضی القاعدة عدم القبول لأن العهد السابق قد انتقض بخیانتهم، و العهد الجدید یحتاج إلی عقد جدید.

و بهـذا یفرق بین هـذا الفرض و بین مـا ذکرنـا آنفـا من صورة خطأ الإمام فی استشـعار الخیانـة منهم، حیث إن العقـد السابق کان باقیا بحاله هناک، دونه هنا.

نعم یمکن أن یختار الإمام عدم التحامل علیهم إذا رأی ذلک مصلحة للمسلمین.

الثالث: الخیانة تحصل بفعل الرئیس المطاع فی جبهة العدو، أو بإمضائه أو تسبیبه

و أما فعل البعض ممن لا یملک الخیار فی أمر الحرب و الصلح مع عدم تدخل الرئیس المطاع فلا یؤثر شیئا فیما تم بین الدولتین.

فما فی کلام العلامة (رحمه اللّه) و غیره، من أن فی صورة نقض البعض، إن کان الباقون

المهادنة، ص: ۸۳

راضـین أو ساکتین کانوا ناقضـین جمیعا، و أما إن کانوا متبرئین أو معتزلین کان العهـد باقیا بالنسـبة إلیهم، فلا بد أن یعتبر خروجا عن مفروض الکلام فی باب الهدنة إذ قرار الهدنة کما سبق منا فی تعریفها إنما ینعقد بین دولة الإسلام و الدولة المخاصمة و ما بحکمها، لا بینها و بین آحاد الناس، کما هو الحال فی عقد الذمة.

فلا معنی إذا لتأثیر غیر الدولة فی ما انعقد بین الدولتین.

نعم، خیانة المهادن لا تنحصر فی مباشرة الرئیس لها، بل تحصل أیضا بتسبیبه لها، أو إمضائه للصادرة عن بعض رعیته منها.

و أمـا رضـاه غیر المقـارن بالتسبیب أو الإمضاء، فلا دلیل علی لحوق حکمه بهما إذ الرضـی أمر قلبی لا یناط به الأحکام المترتبـة علی أفعال الناس فی معاملـة بعضـهم البعض، لا سـیما الأحکام الجزائیـة و ما شابهها و یجری مجراها، فالرضـی بصـدور الحرام المسـتوجب للحد الشرعی عن أحد لا یوجب حدا و لا تعزیرا علی الراضی.

نعم هو أمر قبیـح فیما بینه و بین اللّه، و تختلف مراتب حزازته و قبحه بحسب مراتب الفعل المحرم المرضـی له، فلا یبعد أن یکون فی بعض مراتبه حرامـا، بـل کائنـا فی عـداد الموبقـات، کالرضـی بقتل الأنبیاء و الأوصـیاء و عباد اللّه الصالحین، طبعا فیما لم یکلف هـذا

الراضی بالمنع و الردع و النهی عن صدور هذه الکبیرة الموبقة لعدم القدرة و أمثاله.

و الحاصل: أن الرضی بالخیانة، سواء المنقدح فی نفس الرئیس و غیره، لا یسبب شیئا فی أمر الهدنة القائمة بینه و بین الدولة الإسلامیة، ما لم یصل إلی حد یعتبر فی نظر الإمام إمضاء أو تسبیبا لما صدر عن البعض، کما إذا أعلن رضاه و أشار به و إشاعة بین الناس.

ثم إن خیانة البعض و إن کانت غیر مؤثرة فی أصل العقد القائم بین الدولتین، إلا أنها موجبة لأحکام بالنسبة إلی نفس الخائن لا محالة، بمعنی أن هذه الخیانة الصادرة منه جریمة لا بد أن یعتبر لها تبعاتها القانونیة.

و الذی لا یبعد عن الاعتبار العقلائی بل عن الارتکاز المتشرعی، هو أن یکلف رئیس

المهادنة، ص: ۸۴

الجبهة المهادنة بتأدیبه و جزائه حسب ما تقدر الجریمة الصادرة منه، من جهة الشدة و الخفة، و الخطورة و السهولة.

فإن لم یفعل ما یکلف عامل الإمام ذاک البعض الناقض معاملة الحربی.

و لا یخفی أن الظروف الملابسة لذلک سوف تختلف فی الأزمنة و الأمکنة المختلفة، فلا مناص من القول بأن الإمام یختار ما یری فیه مصلحة المسلمین، و یجده مناسبا للظروف و الملابسات القائمة عندئذ، و اللّه العالم.

الرابع: قال فی الجواهر تبعا للعلامة (رحمه اللّه) فی غیر واحد من کتبه: أن الواجب رد المهادنین إلی مأمنهم بعد ما انتقض عهدهم إذا فرض صیرورتهم بین المسلمین

و الظاهر منه أن هذا الحکم یشمل ما لو کان نقض العهد من قبلهم و بخیانتهم، بل یشمل نفس الخائن الذی انتقضت الهدنة بفعله.

و لعل عدم ذکره لمستند علی ذلک یحکی عن کون الحکم عنده من الواضحات.

و أما العلامة (رحمه اللّه) فإنه أولا: فصل بین ما إذا کان الداخل منهم فی حوزة المسلمین لم یصدر منه ما یوجب حقا علیه، کإیواء عین العدو و الإخبار بخبر المسلمین و الاطلاع علی عوراتهم، أو قتل نفس منهم و أمثال ذلک، فیرده الإمام إلی مأمنه، و بین من صدر منه ذلک فیستوفی منه الحق.

و ثانیا: استدل علی ما ادعاه بأن الداخل علی المسلمین دخل بأمانهم فیجب رده، و إلا کان ذلک خیانة من المسلمین.

أقول: إن کان مرادهما إدراج المورد فی عنوان الأمان کما لعله الظاهر منهما، فیکون ما استند به العلامة من وجوب الرد إلی المأمن، تمسکا بقول اللّه تعالی فی باب الأمان (ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ) «۱۳۰» ۱ فهو، و إلا فالحکم بوجوب الرد إلی المأمن استنادا إلی حرمة الخیانة محل تأمل و ذلک لأن صدق عنوان الخیانة علی ما یعتبر جزاء لارتکاب الخیانة من العدو المهادن، غیر سدید.

نعم، بالنسبة إلی غیر مرتکب الخیانة من الأعداء بالذات، و هکذا المعاونین له بل المطلعین علی نیته الفاسدة و الراضین بها، لا یبعد القول بأن وجوب ردهم

---

(۱۳۰) التوبة: ۶.

المهادنة، ص: ۸۵

إلی مأمنهم، مما یرتکز علیه الذهن المتشرعی و إن لم یدل علیه دلیل لفظی بالخصوص، و ذلک طبعا بعد الاعتراف بأن المورد لیس من مصادیق الأمان و ذلک لتغایرهما موضوعا و حکما، و یتضح ذلک بمراجعة ما ذکرناه فی تعریف العنوانین أی الهدنة و الأمان و الوجوه الفارقة لکل منهما خاصة.

إلا أن ملاحظة مجموع ما ورد فی الأدلة و ما أفتی به الفقهاء (رحمهم اللّه) فی شتی الأبواب، بالنسبة إلی معاملة العدو فی غیر میدان

الحرب، تقرب إلى الذهن أن ما ذكره العلامة و صاحب الجواهر (رحمهما اللّه) من وجوب الرد إلى المأمن، ليس بعيدا فی الجملة عن المستفاد من الأدلة الشرعية، و عن مرتكز أهل الشرع، فليراجع إلى مستند ما أفتوا به فی باب شبهة الأمان، و فی حكم من كان فی حصنه من الكفار فسمع صوتا و توهمه أمانا، و غير ذلك من الموارد.

مضافا إلى أن ذلك أقرب إلى الاحتياط فی باب النفوس و الدماء، الذی لا يختص بما يتعلق منها بالمسلمين، و قد مر الكلام عن ذلك فی بعض المباحث السابقة.

هذه نهاية ما ألقيناه فی الدرس فی هذا الباب، و قد راجعنا ما كتبناه سابقا و نقحناه و أضفنا إليه شيئا يسيرا مما فات عنا عندئذ.

و هناك بعض فروع أخرى، يحتاج التصدی لها و بيان ما هو التحقيق فيها، إلى وقت أوسع، و للّه الحمد أولا و آخرا

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابِذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَعَفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لَم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلی التَّحَرّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، علی أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فی آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابهٔ الأسئلهٔ الشرعیّهٔ، الاخلاقیّهٔ و الاعتقادیّهٔ (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرهٔ SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّهٔ و اعتباریّهٔ، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّهٔ، الجوامع، الأماکن الدینیّهٔ کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامهٔ المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسهٔ "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسهٔ

ی) إقامهٔ دورات تعلیمیّهٔ عمومیّهٔ و دورات تربیهٔ المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلهٔ السَّنَهٔ

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایهٔ"القائمیّهٔ"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّهٔ الشمسیّهٔ (=۱۴۲۷ الهجریهٔ القمریّهٔ)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّهٔ الوطنیّهٔ: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاریّهٔ و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظهٔ هامّهٔ:

المیزانیّهٔ الحالیّهٔ لهذا المرکز، شَعبیّهٔ، تبرّعیّهٔ، غیر حکومیّهٔ، و غیر ربحیّهٔ، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّهٔ و العلمیّهٔ الحالیّهٔ و مشاریع التوسعهٔ الثّقافیّهٔ؛ لهذا فقد ترجّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّهٔ) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحهٔ بقیّهٔ الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.